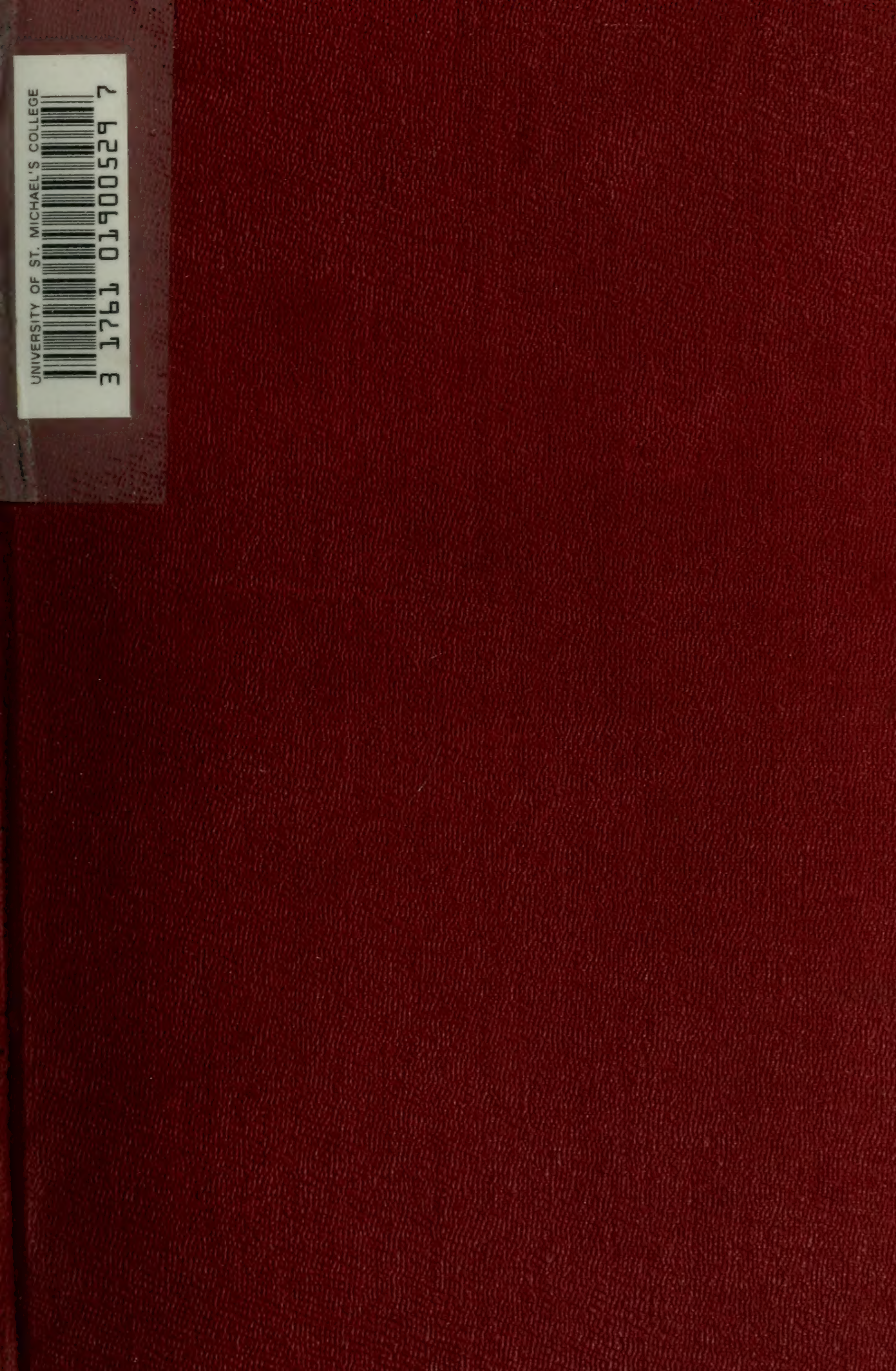


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01900529 7


TRANSFERRED
ST. BASIL'S SEMINARY
LIBRARY


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

CONFÉRENCES ECCLÉSIASTIQUES

DU DIOCÈSE D'AUTUN



Evêché d'Autun, 20 janvier 1892.

MESSIEURS ET CHERS COOPÉRATEURS,

Je vous envoie le Compte rendu des Conférences de l'année 1890 *et le Programme pour* 1892.

Croyez, Messieurs et chers Coopérateurs, à mes sentiments affectueusement dévoués en Notre-Seigneur.

† ADOLPHE-LOUIS,

ÉVÊQUE D'AUTUN, CHALON ET MACON.

CONFÉRENCES

ECCLÉSIASTIQUES

DU DIOCÈSE D'AUTUN

COMPTE RENDU DE 1890

ET

PROGRAMME POUR 1892



AUTUN

IMPRIMERIE DEJUSSIEU PÈRE ET FILS

1891

RÈGLEMENT

DES

CONFÉRENCES ECCLÉSIASTIQUES

Art. 1er. — Les Conférences ont pour objet l'Écriture sainte, le Dogme, la Morale, l'Histoire de l'Église et aussi les Ordonnances épiscopales sur la discipline ecclésiastique.

Art. 2. — Il y aura tous les mois une Conférence dans chacun des archiprêtrés du diocèse, à partir du mois de juin jusqu'au mois d'octobre inclusivement. Le jour de l'assemblée est fixé au premier lundi du mois. Ce jour ne peut être changé sans une autorisation spéciale, sauf dans quelques cas particuliers et pour des motifs sérieux.

La première réunion, pour la distribution des saintes Huiles, est fixée au lundi qui suit le dimanche du Bon-Pasteur, quel que soit le mois dans lequel tombe ce dimanche.

Art. 3. — Le chef-lieu de l'archiprêtré est de droit le siège de chaque Conférence. Cette permanence des Conférences au chef-lieu offre de grands avantages et nous désirons vivement la voir partout établie. Cependant, quand des motifs vraiment sérieux s'y opposeront, nous accorderons, sur la demande unanime des membres de la Conférence, la permission de tenir les

réunions dans la paroisse la plus centrale ou même successivement dans toutes les paroisses du canton. Dans ce dernier cas, le président, en indiquant à la fin de chaque séance le jour de la Conférence suivante, fera connaître aussi le lieu où elle devra se tenir. La feuille de permission devra nous être *renvoyée chaque année*, par le président, immédiatement après la réunion pour la distribution des saintes Huiles. La permission ne sera renouvelée que sur la demande unanime des membres de la Conférence, et à la condition expresse qu'elle ne deviendra pour aucun des membres une raison ou un prétexte de manquer aux réunions.

Art. 4. — La Conférence se tiendra autant que possible au presbytère ou à la sacristie, ou tout au moins dans un lieu très convenable.

Art. 5. — La Conférence sera présidée par l'archiprêtre, ou en son absence par le vice-président, ou, à défaut de l'un et de l'autre, par le plus ancien des curés amovibles, à moins qu'il n'y ait un curé jouissant d'un titre inamovible. S'il y a plusieurs curés inamovibles, c'est le plus ancien titulaire qui présidera.

Il y aura dans chaque Conférence un vice-président, un secrétaire et un vice-secrétaire.

Art. 6. — La Conférence sera formée des curés, aumôniers, chapelains, vicaires et autres prêtres approuvés dans chaque archiprêtré. Nul ne devra se dispenser de l'assistance aux Conférences ecclésiastiques, ni même quitter celle dont il est membre pour s'adjoindre à une autre, sans une autorisation régulière.

Quand on pourra prévoir qu'on sera obligé de manquer à une réunion, il faudra prévenir le président, pour que le motif de l'absence soit consigné au procès-verbal. S'il n'a pas été possible d'avertir à l'avance le

président, il faudra au moins indiquer ce motif à la Conférence suivante, au moment de la lecture qui est faite dudit procès-verbal avant de l'envoyer à l'Évêché.

L'âge, si avancé qu'il soit, ne dispense pas d'assister aux Conférences; il faut une permission spéciale.

Toute dispense d'assister aux Conférences, quel qu'en soit le motif, doit être demandée par écrit et renouvelée *chaque année.*

Art. 7. — La première Conférence, pour la distribution des saintes Huiles, sera consacrée : 1° à cette cérémonie; 2° à la lecture du présent règlement, du programme de l'année et, si le temps le permet, du compte rendu; 3° à la nomination du vice-président, du secrétaire et du vice-secrétaire; 4° à la désignation générale de tous les membres qui seront chargés des rapports pendant l'année; 5° au règlement de tout ce qui concerne l'ordre matériel des Conférences, le lieu, le repas, etc.; 6° à la reddition des comptes pour les fonds provenant des collectes diocésaines et des droits du secrétariat, comme aussi à la souscription pour la bibliothèque cantonale.

Art. 8. — Le vice-président, le secrétaire et le vice-secrétaire seront nommés au scrutin secret et à la pluralité des voix. Tout curé inamovible est de droit vice-président. (Voir art. 5.) Le même honneur appartient au curé de canton qui n'aurait point le titre d'archiprêtre. Dans le cas où le clergé de deux cantons formerait une seule Conférence, elle devrait être présidée par l'archiprêtre du lieu de la réunion. Si le même canton était partagé en deux Conférences, l'une serait présidée par l'archiprêtre et l'autre par un curé inamovible, s'il s'en trouvait parmi les membres de

la Conférence, ou à son défaut, par celui qui aurait été désigné par nous.

ART. 9. — La matière des Conférences de chaque année se composant de dix questions principales, le président nommera autant de prêtres pour les traiter. On aura soin de faire ce choix de manière que tous les membres partagent les travaux de la Conférence. A la fin de chaque réunion. le président rappellera les noms des rapporteurs qui doivent traiter les sujets marqués pour la Conférence suivante. Les rapporteurs rédigeront *eux-mêmes*, et avec le plus grand soin, le travail qui leur aura été confié.

Quand un canton est composé de moins de dix prêtres, la Conférence n'est pas tenue d'envoyer plus de rapports qu'elle ne compte de membres; mais les sujets à traiter doivent être distribués de façon que les cinq Conférences aient lieu, sauf à ne lire dans la dernière ou les dernières qu'un seul rapport. Mais même, ou plutôt surtout en ce cas, le président doit veiller à ce que les deux rapports analytiques soient lus et à ce que la discussion orale ait lieu sur les deux questions du Programme.

Si un prêtre du canton vient à le quitter pendant la durée des Conférences. le président aura soin d'avertir son successeur qu'il est chargé du rapport confié au prêtre qu'il remplace.

Quand un prêtre chargé d'un rapport est empêché par des raisons graves d'assister à la Conférence, il doit envoyer son travail au président afin qu'il puisse en donner lecture et le transmettre ensuite à l'Évêché.

Les prêtres ayant atteint l'âge de soixante-dix ans d'abord, puis le président et le secrétaire de la Confé-

rence, quand il y aura d'ailleurs au moins cinq autres membres tenus à faire des rapports *in extenso*, pourront, s'ils le veulent, se dispenser d'en faire; mais ils doivent les uns et les autres faire les rapports analytiques.

Art. 10. — Tous les membres de chaque Conférence seront tenus de préparer à l'avance et d'apporter à la réunion un sommaire *écrit* qui résumera brièvement, dans toutes ses divisions générales, chacune des deux grandes questions qui seront développées par les rapporteurs.

Art. 11. — La séance ne durera jamais moins de deux heures consécutives. Si la lecture et la discussion des exposés sommaires et des dissertations ne suffisent pas pour employer ces deux heures, on prolongera en conséquence les lectures ordonnées par l'art. 12. La séance commencera par la récitation du *Veni Creator* et de l'*Ave Maria*; elle sera terminée par le *Sub tuum præsidium* et un *De profundis* pour les prêtres défunts du diocèse.

Art. 12. — Après l'ouverture de la séance, le secrétaire lira le procès-verbal de la Conférence précédente. Puis on fera pendant un quart d'heure une lecture dans un livre traitant des devoirs ecclésiastiques; on lira spécialement les *Statuts synodaux*. Ensuite on tirera au sort dans une urne où se trouveront les noms de tous les membres *présents* à la réunion, à l'exception de ceux qui ont rédigé les rapports *in extenso*, les noms des deux membres qui liront le résumé sommaire des questions proposées. Suivront immédiatement les deux rapports détaillés, sur chacun desquels le président, commençant par la droite, demandera l'avis de tous les membres de la Confé-

rence. Les avis seront clairement et brièvement motivés; et. les voix étant comptées. si le sentiment du rapporteur obtient la majorité, il deviendra l'avis de la Conférence.

Art. 13. — Durant tout le cours de la séance. on ne doit agiter aucune question étrangère aux sujets tracés dans le Programme. Il appartient au président de modérer la discussion et de rappeler à la question ceux qui pourraient s'en écarter. Du reste, chacun des membres communiquera ses idées en toute franchise et avec les égards de la plus délicate charité. ne songeant qu'à offrir, pour l'utilité commune. le tribut de ses lumières et de son expérience.

Art. 14. — Le secrétaire donnera très exactement toutes les indications demandées par le procès-verbal imprimé. envoyé par notre chancellerie. Il joindra à ce procès-verbal deux feuilles de même grandeur dans lesquelles il fera connaître les observations faites. soit à l'occasion de l'exposé analytique des membres désignés par le sort. soit surtout au sujet des dissertations des rapporteurs. On ne demande donc pas un résumé des rapports. encore moins l'appréciation personnelle du secrétaire, mais le résumé des observations de la Conférence. L'avis de la Conférence en chaque matière (voir la fin de l'art. 12) devra être clairement formulé.

Il importe que ces indications soient données sur deux feuilles séparées. afin que chacune d'elles puisse être transmise au membre de la commission chargé du travail auquel se rapportent ces observations.

Chaque procès-verbal. signé par le président et le secrétaire. sera transmis à l'Évêché avec les deux feuilles ci-dessus mentionnées et les deux rapports : celui du mois de juin. aussitôt après la Conférence de

juillet: celui de juillet, après la Conférence du mois d'août, et ainsi de suite. Il n'y aura d'exception que pour le procès-verbal de la distribution des saintes Huiles et pour le procès-verbal et les travaux de la Conférence d'octobre qui devront être envoyés immédiatement après les réunions.

Art. 15. — Les dissertations elles-mêmes, écrites de la main de leurs auteurs et avec soin, seront remises pendant la séance au président. Ces dissertations devront être signées. Les procès-verbaux et les rapports devront porter en tête de la première page les indications suivantes : *Archiprêtré de......... Mois de........ Écriture sainte, Dogme.........*

Art. 16. — Le repas qui suit la Conférence commencera par la bénédiction et se terminera par l'action de grâce, dans la forme solennelle indiquée au Bréviaire romain. On lira un chapitre de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Nous conseillons particulièrement les Épîtres de saint Paul à Tite et à Timothée. A la fin du repas, on lira quelques lignes de l'*Imitation*.

Art. 17. — Ce repas doit être *simple et frugal*. Tous les membres de la Conférence observeront dans leurs paroles et leur maintien toutes les règles de la modestie et de la gravité sacerdotale; ils ne se permettront aucune conversation sur les matières politiques ou sur des sujets qui blesseraient la charité. Une cordialité parfaite, une joie douce et modérée, seront le charme de cette réunion toute fraternelle. Jamais aucun laïque ne doit être invité aux dîners des Conférences.

Art. 18. — Quand la Conférence est stable, il est permis aux aumôniers de ne point assister au repas. Quand elle est mobile, elle ne se tiendra pas généralement chez les aumôniers ou les vicaires.

Art. 19. — Après le dîner, on pourra se réunir de nouveau, suivant le temps et les lieux, pour s'éclairer mutuellement sur des objets relatifs au saint ministère. Toute espèce de jeu, même complètement désintéressé, est interdite les jours de Conférence, soit au presbytère, soit ailleurs.

Art. 20. — Une commission est instituée à Autun pour faire l'examen attentif des procès-verbaux et des rapports, en extraire les passages remarquables, en signaler les qualités et les imperfections et en donner le résumé général. Ce travail important sera exécuté annuellement, de façon que le compte rendu d'une année paraisse dès la reprise des Conférences de l'année suivante. Mais il faudra pour cela que les procès-verbaux et les rapports soient envoyés très régulièrement.

Art. 21. — Tous les membres des Conférences, sans exception, observeront avec une scrupuleuse exactitude les différents articles de ce règlement. Aucun ne devra être négligé, et il appartient tout spécialement aux présidents de veiller à leur accomplissement. Nous leur rappelons que c'est pour eux une obligation de conscience. Ils *doivent* aussi nous signaler très exactement dans les procès-verbaux, les absences ou les autres infractions au règlement qui se seraient produites.

De la prudente et douce fermeté des présidents dépend presque entièrement le succès de l'œuvre excellente des Conférences ecclésiastiques.

PROGRAMME

DES CONFÉRENCES

POUR L'ANNÉE 1892

ÉCRITURE SAINTE

LIVRES DES PARALIPOMÈNES

JUIN.

Notions générales. — Divers noms donnés aux deux livres des Paralipomènes. — Leur auteur. — But général des deux livres. — Analyse sommaire des faits qu'ils contiennent.

AOUT.

Autorité des Paralipomènes. — L'exactitude de ces livres est-elle universellement reconnue ? — Ses preuves. — Réponse aux objections. — Indiquer les principaux faits dont la connaissance est due exclusivement aux Paralipomènes.

AUTEURS A CONSULTER.

D. Calmet, *In duos Paralipomenon libros*; Migne, *Curs. compl. Script. sac.* t. XI. — *La sainte Bible commentée, etc.*, par Cl. Fillion. pr. de St-Sulp.; Paris, Letouzey. — *Comment.* auct. Hummelauer S. J. — *Introduction critique et Commentaires*, par M. l'abbé Clair, prêtre du diocèse d'Autun; Paris, Lethielleux. — Vence, *Preface aux Paral.* — Becan. *Analogia veteris et novi Testamenti.* — Daras, *Hist. de l'Eglise*, t II; Paris, Vives. — *Livres saints*, t. II, par l'abbe Glaire; Paris, Jouby — *Cornelii a Lapide in Scripturam sacram Commentarii*; Lyon, Pélagaud; Paris, Vivès. — Bacuez et Vigouroux, *Manuel biblique*; Paris, Roger et Chernovitz. — Le Hir, *Etud. bibl.*, t. III. — Poujoulat, *Histoire de Jérusalem.*

THÉOLOGIE DOGMATIQUE

LES SACREMENTS.—L'EXTRÊME-ONCTION.

JUIN.

Nature du Sacrement. — Notion sommaire du Sacrement de l'Extrême-Onction. — Son institution. — Sa matière. — Sa forme. — Ses effets. — Les rapports de ce Sacrement avec le Sacrement de Pénitence.

OCTOBRE.

Administration du Sacrement. — Quel est le ministre de ce Sacrement? — Conditions nécessaires de la part du sujet pour la validité du Sacrement. — Dispositions nécessaires pour le recevoir dignement. — Dans quelles conditions peut-il être réitéré? Obligation de le recevoir.

AUTEURS A CONSULTER.

Conc. Trid. sess. XIV. — Suarez, *De Extrema Unctione;* Vivès. — S. Ligorius, l. l. VI, et S. Thomas, sup. 9, 29. — *Theologiæ cursus completus*, t. XXII, *De Extr. Unct.;* Migne. — Kenrick, *Theologia dogmatica*, t. III; Paris, Magnin. — Adrien Le Clère, *Conférences de N.-D.*, par le R. P. Monsabré. — Bossuet, *Exposition de la doctrine*, etc., VI-IX. — Lehmkuhl S. J. *Theologia moralis.* — P. Marc, *Institutiones morales Alphonsinæ.* — Gury, S. J. *Casus conscientiæ.*

THÉOLOGIE MORALE

LE DÉCALOGUE (SUITE).

JUILLET.

Propriété dans la famille. — Diverses conventions matrimoniales qui déterminent le droit des époux sur leur propriété personnelle et sur les biens de la communauté. — Fautes par lesquelles les époux peuvent violer réciproquement leur droit.

SEPTEMBRE.

Propriété des enfants. — Droit de propriété de l'enfant mineur. — Exercice de ce droit. — Droit de propriété des enfants émancipés ou majeurs, vivant dans la famille sous l'autorité paternelle.

AUTEURS A CONSULTER.

Lessius, *De justitia, jure et speciebus juris in genere.* — Suarez-Guarini, *Juris naturæ et gentium principia et officia*, etc. — Carrière, *De jure et justitia*, n° 26. — Lucien Brun, *Introduction à l'étude du droit.* — Troplong, *De la propriété d'après le code civil* — *Theologiæ cursus completus;* Migne, t. XV.—*Bibliotheca canonica, moralis, theologica*, etc., Ferrari; Migne. — *Cursus theologiæ*, auct. Billuard: Paris, Jouby. — Bouvier, *Institutiones theologicæ. De jure et justitia.* — Gousset, *Théologie morale ;* Paris, Lecoffre.

DROIT CANONIQUE

AOUT.

Pouvoir législatif dans l'Église. — Établir que l'Eglise est une société parfaite possédant de droit divin le pouvoir législatif souverain et indépendant du pouvoir civil. — Erreurs opposées.

OCTOBRE.

Législateur canonique. — En qui réside dans l'Eglise le pouvoir législatif? — Quels sont ses sujets? — Quel en est l'objet? — Division du droit canonique.

AUTEURS A CONSULTER

Corpus Juris canonici academicum, etc. — *Jus canonicum juxta ordinem decretalium*, etc. E. Grandclaude; Lecoffre 1882.— *Jus ecclesiasticum universum*, Schmabzgrueber; Demichelis 1844. — *Summa institutionum canonicarum*, Ferrari; Victor Palmé. — *Institutiones juris canonici*, Bouix; Lecoffre. — *Prælectiones Juris canonici habitæ in Seminario sancti Sulpitii*, etc; Lecoffre. — *Manuale totius Juris canonici*, Craisson; Lecoffre. — *Institutiones canonicæ*, Bonal; Delhomme et Briguet, 1884. — *Le Canoniste contemporain*, Bulletin mensuel; Lethielleux. — *Bulletin des Lois civiles et ecclésiastiques*, revue mensuelle; Poussielgue.

HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

ORDRES RELIGIEUX.

LES CHEVALIERS DE LA MILICE DU TEMPLE (SUITE).

—

JUILLET



Suppression de l'ordre. — Dispositions des Pères du concile de Vienne à l'égard de l'ordre. — Actes du Pape Clément V relatifs : 1° à la suppression de l'ordre ; 2° aux biens du Temple ; 3° à la personne du grand maître et des principaux dignitaires. — Condamnation et exécution à Paris de Molay et de ses compagnons.

SEPTEMBRE

Jugement de l'histoire. — Faire connaître les diverses appréciations des historiens sur l'innocence ou la culpabilité des chevaliers. — Modération de la procédure canonique et prudence de la sentence pontificale. — Les sociétés secrètes contemporaines ont-elles quelque rapport avec l'ordre du Temple ?

AUTEURS A CONSULTER.

Histoire critique et apologétique des Templiers, par le P. Lejeune, de l'ordre des Prémontrés (1789). — Longueval, l. XXIII. — *Histoire universelle de l'Eglise*, par l'abbé Rorhbacher, t. XV ; Paris, Gaume. — *Histoire de l'Eglise catholique en France*, par Jager, t. VI ; Paris, Adrien Le Clère. — *Histoire et Costumes des ordres religieux*, par Héliot. — *Fleurs monastiques*, par Maxime Montrond ; Paris, H. Vrayet de Sency, rue de Sèvres, 19. — Balmès, *le Protestantisme comparé*, etc., t. II, ch. XLII. — Migne, *Dictionnaire des ordres religieux*, t. II, Templiers (ordre des). — Raynouard, *Monuments historiques relatifs à la condamnation des chevaliers du Temple* (1813). — *Revue des questions historiques*, t. IV, Juillet 1890. — *La Règle du Temple*, par H. de Curzon ; Paris, Renouard, 1886. — Lavocat, *Procès des frères de l'ordre du Temple* ; Paris, Plon.

ANNÉE 1890

COMPTE RENDU GÉNÉRAL

DES

CONFÉRENCES

ÉCRITURE SAINTE
LIVRE DES ROIS (SUITE)

JUIN

SÉPARATION DES DIX TRIBUS.

1° Faire connaitre Roboam, successeur de Salomon. — 2° Cause des troubles qui suivirent son avènement. — 3° Origine et caractère de Jéroboam. — 4° La séparation politique des dix tribus fut-elle légitime et approuvée de Dieu ?

I

Faire connaître Roboam, successeur de Salomon.

Fils de Salomon et de Naama l'Ammonite, Roboam avait quarante et un ans lorsqu'il fut appelé par la mort de son père à lui succéder sur le trône d'Israël. La succession n'était pas sans présenter quelques difficultés. David avait élevé son royaume au plus haut degré de gloire et de puissance politique. Mais cette prospérité même

et la corruption qu'elle introduisit à la cour, le développement des relations commerciales avec les puissances du dehors, devaient naturellement réagir sur l'état intérieur du royaume d'Israël, et exercer une funeste influence sur les mœurs et les croyances du peuple.

La religion, seul lien qui tenait les Hébreux réunis, s'affaiblit par suite de l'invasion de l'idolâtrie sous le règne de Salomon. La royauté, quelque puissante et respectée qu'elle fût, ne se trouva pas assez forte pour fonder l'unité de la nation et établir solidement la prépondérance de Juda. Quelques symptômes de révolte s'étaient déjà manifestés, et les dépenses énormes qu'avaient entraînées les grands travaux du règne de Salomon, en grevant le peuple de lourds impôts, avaient jeté dans la nation les germes d'un sourd mécontentement. Il eût fallu à cette heure un chef prudent et expérimenté, capable de se rendre un compte exact de la situation et de prévenir par de sages ménagements toute idée de révolte, un chef énergique et résolu à maintenir ses droits et imposer son autorité : malheureusement Israël, avec Roboam pour roi, n'avait à sa tête qu'un prince inhabile, imprudent, et tout à la fois sans mesure dans les résolutions et sans énergie dans la conduite.

Le portrait de ce prince tracé par l'Ecclésiastique (XLVII, 27, 28), et par son propre fils (II Paralipom. XIII, 7), est loin d'être flatteur, et les actes

de son règne ne sont point faits pour détruire ce jugement. Aussi, n'est-on point surpris de le voir dissiper l'héritage de ses pères, et par sa lâcheté et sa faiblesse autant que par son orgueil et sa brutalité, opérer la séparation des dix tribus qui l'abandonnèrent pour suivre l'ambitieux Jéroboam.

En présence de la conduite de son rival, l'habileté politique la plus élémentaire commandait à Roboam de montrer un grand zèle pour le culte mosaïque orthodoxe qui seul pouvait, même humainement, devenir sa planche de salut. Il en fut ainsi pendant trois ans, et cette sage administration commençait à porter des fruits : nous le voyons fortifier les principales places de Juda, et donner asile aux lévites et aux hommes des tribus d'Israël qui préféraient s'expatrier pour demeurer fidèles à la loi divine.

Sa mère Naama dut être son mauvais génie. Idolâtre endurcie, elle blâma et ralentit le zèle de Roboam, et bientôt le paganisme phénicien, accompagné de toutes les abominables débauches qui formaient son cortège habituel, fit invasion sur la terre de Juda.

Aussi la vengeance divine ne tarda pas à éclater : la cinquième année de son règne, les troupes égyptiennes envahirent le royaume et pénétrèrent dans Jérusalem. Roboam, incapable de résister, trembla dans sa résidence, et Séméias le prophète profita de cette circonstance pour reprocher au roi son infidélité à Jéhova, cause de son malheur.

Le roi manifesta un sincère repentir, et Séméias le rassura en lui montrant dans cette invasion étrangère un fléau passager qu'il fallait accepter avec résignation comme un châtiment du ciel. Sésac en effet se contenta de piller les trésors du temple, et se retira après avoir humilié et rançonné le roi. Le souvenir de cet événement retrouvé après tant de siècles dans les bas-reliefs du palais de Karnak n'a pas été oublié par MM. les Rapporteurs.

Roboam régna encore douze ans après cette invasion, et aucun événement mémorable ne signala la fin de sa vie. Les hostilités continuèrent toujours entre Juda et Israël, mais elles se bornèrent à de simples tracasseries, et il ne paraît pas qu'il y eût eu entre les deux rois un engagement de quelque importance. Il mourut après avoir régné dix-sept ans à Jérusalem.

II

Cause des troubles qui suivirent son avènement.

On a attribué généralement la cause des troubles qui suivirent l'avènement de Roboam, à un certain esprit de révolte comprimé déjà deux fois dans les règnes précédents. Il est facile de s'en convaincre en voyant les députés des tribus d'Is-

raël qui devaient rendre hommage au nouveau roi se réunir non à Jérusalem mais à Sichem, et mettre à leur tête un homme condamné à mort par Salomon, Jéroboam revenu d'Égypte à la hâte. Il s'agissait de dicter des conditions et de demander une diminution des charges du peuple. Jéroboam fut prié de porter la parole. Le choix d'un tel orateur était une indication suffisante des idées de la multitude.

Une cause cachée dans les insondables desseins de la Providence, était la volonté de Dieu de châtier ce peuple ingrat, et comme dit Bossuet, quand ce grand Dieu a choisi quelqu'un pour être l'instrument de ses desseins, rien n'en arrête le cours : ou il enchaîne, ou il dompte tout ce qui est capable de résister. Dieu a prédit par les prophètes un châtiment terrible : il permet cette révolution qui devait cependant, au point de vue politique, être si funeste à la maison de David.

III

Origine et caractère de Jéroboam.

« Jeroboam quoque filius Nabath, Ephratæus, de Sareda, servus Salomonis, cujus mater erat nomine Sarva, mulier vidua, levavit manum contra regem. » (III Reg. xi, 26.) Tels sont les seuls renseignements donnés par l'Écriture sur ce personnage.

De son enfance nous ne savons rien, sinon qu'estimé pour sa prudence et son habileté, il inspira à Salomon une telle confiance que ce monarque lui donna l'intendance des revenus à percevoir sur les terres d'Ephraïm et de Manassé. Pour faire une fortune si rapide, il fallait que Jéroboam fût un homme peu ordinaire. Il est assez difficile de savoir le motif pour lequel il se révolta contre son bienfaiteur. Tout porte à croire que son ambition ne connut plus de bornes le jour où le prophète Ahias de Silo lui annonça de la part de Dieu qu'il deviendrait roi d'une portion d'Israël. Inutile de reproduire la scène du manteau déchiré, citée par tous les rapports. A partir de cette époque. Jéroboam se conduit en factieux, et il est contraint pour échapper à la mort d'aller se cacher à la cour de Sésac, roi d'Égypte. Là, il poursuivra ses menées ambitieuses, jusqu'à ce que la voix du peuple, écho de la prophétie du Silonite, le rappelle en Judée et le charge de porter ses doléances au fils de Salomon. L'invasion de Sésac à Jérusalem n'a pas été certainement étrangère au séjour de Jéroboam en Égypte : on croit même qu'il était parvenu à s'introduire par une alliance dans la famille royale.

En général, les rapports sont unanimes à flétrir le caractère de Jéroboam. Voici le jugement résumé d'un des meilleurs : « Capable s'il l'eût voulu par son ascendant et son esprit naturel de procurer le bonheur et le salut de son peuple, et

d'affermir, selon la promesse de Dieu, sa famille à l'égal de celle de David, il a tellement abusé de ses qualités pour satisfaire son ambition, il a tellement mis sous ses pieds tout sentiment religieux, qu'il est devenu le fléau de son peuple et de sa maison. Homme intrigant, fourbe, sans foi, sans cœur, ni pour Salomon son bienfaiteur, ni pour son peuple, ni pour son Dieu surtout, il est aux yeux des auteurs inspirés comme le type des plus mauvais rois. »

L'homme a été très bien étudié dans une conférence, et on lui a appliqué une heureuse citation du grand Bossuet dans son immortelle oraison funèbre d'Henriette de France, l'infortunée reine d'Angleterre. Le passage très littéraire serait trop long pour être cité, mais chacun pourra, s'il le désire, confronter le nouveau roi d'Israël avec le portrait tracé de main de maître par l'évêque de Meaux.

A peine serait-il besoin d'en retoucher quelques traits pour le retrouver dans ce tableau dont les lumineuses couleurs sont vivantes dans toutes les mémoires. « Un homme s'est rencontré d'une profondeur d'esprit incroyable, hypocrite raffiné autant qu'habile politique, capable de tout entreprendre et de tout cacher, également actif et infatigable dans la paix et la guerre, qui ne laissait rien à la fortune de ce qu'il pouvait ôter par conseil et par prévoyance, mais au reste si vigilant et prêt à tout qu'il n'a jamais manqué les occasions

qu'elle lui a présentées ; enfin un de ces esprits remuants et audacieux qui semblent être nés pour changer le monde. Que le sort de tels esprits est hasardeux, et qu'il en paraît dans l'histoire à qui leur audace a été funeste ! Mais aussi que ne font-ils pas quand il plait à Dieu de s'en servir. »

C'est bien là l'homme choisi pour punir le peuple élu, et qui, par son habileté, son astuce, son courage, son orgueil, arracha dix tribus à leur roi et à leur Dieu. Au reste tous les temps de l'histoire se ressemblent par quelque côté et les vices comme les vertus des hommes, à des milliers de siècles de distance, produisent les mêmes résultats de décadence ou de grandeur. C'est pourquoi un rapport a imaginé les plus ingénieux rapprochements entre Jéroboam et nos politiciens actuels.

IV

La séparation politique des dix tribus fut-elle légitime et approuvée de Dieu ?

C'est assurément la question la plus intéressante de cette conférence et, à s'en tenir à la lecture des rapports, il serait difficile de se former à cet égard une opinion précise. Deux sentiments bien tranchés ont été soutenus, et chose singulière il y a pour l'un ou l'autre un nombre à peu près égal de rapports. Les uns déclarent positivement

que cette séparation ne fut ni légitime ni approuvée de Dieu, mais seulement permise; les autres affirment qu'elle fut voulue de Dieu et par conséquent très légitime.

Le résumé de la physionomie de quelques conférences envoyées par MM. les secrétaires indique qu'il y a eu sur ce sujet des discussions assez animées; il est clair que sous leur innocente et modeste apparence ces quelques mots soulèvent un problème social très complexe, et cette question du principe ou de la délégation de l'autorité vieille de tant de siècles et cependant toujours neuve, est aussi bien poignante pour nous à l'heure actuelle.

Les défenseurs de l'illégalité de la séparation ont principalement appuyé leur jugement sur les paroles de Bossuet dans son ouvrage de la *Politique tirée de l'Écriture sainte* (liv. VI, propos 4e) et que Darras a cité dans son histoire. On a fait remarquer à ce propos que l'illustre évêque était aussi l'auteur de la Défense de la déclaration, où l'on regrette de voir les droits du Pape moins bien défendus que ceux du Roi. Voici du reste ses paroles : « Roboam, dit-il, traita durement le peuple, mais la révolte de Jéroboam et des tribus qui le suivirent, quoique permise de Dieu en punition des péchés de Salomon, ne laisse pas d'être détestée dans toute l'Écriture, qui déclare qu'en se révoltant contre la maison de David, ils se révoltèrent contre Dieu qui régnait par elle. »

D'autre part, la lecture attentive des passages de l'Écriture sainte qui se rapportent à ce fait historique, semble ne laisser aucun doute sur la volonté du Seigneur. Salomon a oublié la nuit fameuse où Dieu lui apparut, pour le combler des dons de la sagesse, et il se plonge dans les désordres de l'idolâtrie ; alors Dieu irrité annonce le châtiment. « Puisque tu as refusé de m'obéir, je diviserai et je scinderai ton royaume, et je le donnerai à ton serviteur. » (III Reg. xi, 11.) Un signe extérieur symbolise la volonté explicite de Dieu. Ahias, revêtu d'un manteau neuf, rencontre Jéroboam dans la campagne. Le prophète aussitôt prend ce vêtement, le coupe en douze morceaux et en donne dix au serviteur de Salomon. « Prends pour toi dix morceaux, car le Seigneur Dieu d'Israël dit ceci : Voilà que je diviserai le royaume et je te donnerai dix tribus, et je donnerai à son fils une tribu, mais je t'élèverai et tu régneras sur tout ce que désire ton âme et tu seras roi sur Israël. » Après la séparation, Roboam veut attaquer son concurrent. La parole du Seigneur est adressée à Séméias, homme de Dieu : « Vous ne combattrez pas contre vos frères les enfants d'Israël, car c'est par moi que s'est accompli cet événement. » Et plus tard, quand Jéroboam a fait apostasier son peuple, Ahias le prophète ne lui rappelle-t-il point, de la part de Dieu, qu'il l'a établi chef d'Israël en partageant pour lui la maison de David.

Les partisans de cette opinion ont distingué le droit et le fait pour établir la légitimité de cette séparation. En droit, Dieu est le dépositaire de l'autorité qui réside en lui comme dans sa source. Dieu peut donc appeler qui bon lui semble à gouverner son peuple et lui départir l'autorité dans la mesure qu'il lui convient. Le gouvernement d'Israël étant essentiellement théocratique, Dieu a pu à son gré refuser à un prince coupable et indigne une partie ou bien la totalité de l'autorité qu'il lui avait départie tout d'abord, et cela sans léser aucun droit, car en cette matière Dieu jouit d'un pouvoir discrétionnaire et absolu. En fait, l'hérédité du trône était-elle établie ? A la mort de Salomon, Roboam vient à Sichem où le peuple assemblé devait le proclamer roi. Nous voyons les députés d'Israël poser des conditions pour se soumettre à l'autorité du monarque, et quand ils entendent la réponse imprudente et impolitique du roi, les clameurs de l'indépendance retentissent bien caractérisées par ce cri : Quelle est notre part avec David et quel est notre héritage avec le fils d'Isaï ?

Si au contraire on regarde comme admis le principe de l'autorité héréditaire, il faut nécessairement réprouver la révolte de Jéroboam et la regarder comme illégitime, car les sujets doivent au prince une entière obéissance, à moins qu'il ne commande des choses contraires à la conscience, et jusque-là Roboam n'avait pas eu l'occasion d'exercer son pouvoir.

Voici la fin d'un rapport qui, au milieu des nombreuses contradictions soulevées à ce sujet, semble assez bien résumer la question. Mais de ce que cette séparation ait été légitime et approuvée de Dieu, s'ensuit-il que le peuple eût raison de la faire lui-même? on ne saurait l'affirmer. Il semble au contraire que le peuple d'Israël commit, ainsi que Jéroboam, une faute grave en se soustrayant de lui-même à l'autorité du roi légitime. Peut-être objectera-t-on que le roi en question n'était plus légitime pour Israël, puisque, d'après un décret de la Providence, cette portion du royaume lui avait été enlevée en punition des crimes de Salomon, mais la question reste la même en fait. Le peuple d'Israël ne pouvait en aucune façon se soustraire de son chef à l'autorité légitime. Il devait avant toutes choses, remarque saint Augustin, consulter Dieu, comme la loi l'y obligeait, et savoir de lui, par la bouche de ses prophètes ou de ses prêtres, si c'était sa volonté sainte qu'ils établissent, comme ils le firent du reste, un autre roi parmi eux. Car, comme il dit encore admirablement, il fallait que le fils de l'homme fût trahi, mais malheur à celui par qui il devait être trahi. Les Israélites, conclut le saint docteur, étaient donc criminels et ingrats de secouer l'obéissance qu'ils devaient au petit-fils de David, et de traiter avec insulte la mémoire de ce prince. Mais Dieu qui tire le bien du mal et sait exercer sa justice, quand il lui plait, par le ministère des méchants

dont la mauvaise volonté lui déplaît toujours, se servit de cette révolte d'Israël pour punir l'impiété de Salomon et la vanité de Roboam.

Nous citerons au nombre des rapports les plus dignes d'attention ceux des archiprêtrés de Charolles, Lucenay, Saint-Pierre de Mâcon, Saint-Vincent de Chalon, la Clayette, Couches, Saint-Pierre de Chalon, et Chagny.



AOUT

APOSTASIE DES ROIS D'ISRAEL.

1° Faire connaître sommairement les neuf familles qui ont régné sur Israël. — 2° Etablissement du culte des veaux d'or à Béthel, sa nature, ses causes, son châtiment.

I

Faire connaître sommairement les neuf familles qui ont régné sur Israël.

La conférence précédente nous a montré le royaume de David et de Salomon divisé par une lutte fratricide. Il s'agit de grouper dans une vue d'ensemble l'histoire de la monarchie nouvelle

fondée par le schisme de Jéroboam. Cette première partie a été exposée d'une manière à peu près uniforme par MM. les rapporteurs. D'aucuns ont pris le mot sommairement peut-être trop à la lettre. La difficulté la plus sérieuse a été la chronologie, différente selon les auteurs consultés. Darras commence en 962, Petau en 975, Lenormant en 978. Au reste cette question paraissait déjà inextricable à saint Jérôme, et la chronologie assyrienne des inscriptions cunéiformes qu'il s'agit d'harmoniser avec les dates des livres des Rois est une nouvelle donnée qui augmente l'insolubilité actuelle du problème. Nous avons adopté la date de Petau qui a été plus généralement admise. Voici aussi succincte que possible l'histoire des neuf familles qui ont régné sur Israël.

Première famille.

Jéroboam I (975-954) consomme la séparation entre Israël et Juda, fortifie Sichem dont il fait sa résidence, et entraîne son peuple à l'idolâtrie. Les lévites passent sous la domination de Roboam, et le roi crée un sacerdoce sans mission divine. La lutte s'engagea entre les deux royaumes, Israël est vaincu. Mort du roi après vingt-deux ans de règne à Thersa, nouvelle capitale.

Nadab (954-953) suit les exemples coupables de son père, et pendant le siège de Gebbethon meurt assassiné par Baasa.

Deuxième famille.

Baasa (953-930), fils d'Ahia de la tribu d'Issachar, prince impie, commence son règne usurpateur par le massacre de toute la famille royale : attaqué par Asa, roi de Juda, et Benhadad, roi de Syrie, il est vaincu, et reste en hostilité perpétuelle avec Juda.

Ela (930-929), son fils, ne fait que passer sur le trône, et tombe sous le poignard de Zambri, un de ses officiers, pendant une orgie.

Troisième famille.

Zambri (929) extermine les membres de la famille royale, et, assiégé à Thersa par Amri proclamé roi par les troupes, il se brûle dans son palais après un règne de sept jours.

Quatrième famille.

Amri (929-917) ne garde pas le pouvoir sans difficultés : il lutte contre Thebni, fils de Gineth, que suit une portion d'Israël, et après quatre ans d'anarchie reste maître du trône par la mort de son compétiteur. Il fonde Samarie, nouvelle capitale, est souvent aux prises avec ses voisins de Juda et de Syrie, et meurt après avoir gouverné dans le même esprit idolâtre que ses prédécesseurs.

Achab (917-898), son fils, surpasse en impiété tous les rois précédents. A l'instigation de Jézabel son épouse, fille du roi de Sidon, il introduit le culte de Baal et des impures et cruelles divinités phéniciennes, et la lutte s'établit entre les sectateurs des cultes chananéens et les adorateurs de Jéhova dirigés par Elie. Il manifeste sa cruauté et son mépris de la loi en s'emparant de la vigne de Naboth tué par son ordre. Une famine terrible dure trois ans : elle se termine à la prière d'Elie qui fait massacrer les prêtres de Baal. Le règne d'Achab s'affermit par d'éclatantes victoires sur les Syriens et il contracte alliance avec Juda par le mariage de sa fille Athalie avec Joram fils de Josaphat. Il meurt percé d'une flèche dans une dernière guerre contre Benhadad de Syrie, entreprise de concert avec le pieux roi de Juda.

Ochosias (898-896), son fils, reste à peine deux ans sur le trône, et meurt d'une chute, après avoir montré son mépris pour Jéhova, en consultant pendant sa maladie Béelzébub, idole des Philistins. Sous son règne, Mésa, roi de Moab, refuse le tribut.

Joram (896-884), son frère, lui succède. Il rejette le culte de Baal sans néanmoins être fidèle à la loi de Dieu. Uni au roi de Juda Josaphat, il inflige une sanglante défaite au roi de Moab. Samarie est assiégée par les Syriens et la famine y est horrible. Dieu montre encore sa miséricorde, et selon la prédiction d'Elisée le siège est levé d'une manière miraculeuse. La bonté divine ne touche

pas le cœur du roi, qui est tué par Jéhu, un de ses généraux, pendant une guerre contre Hazaël, roi de Syrie, pour reprendre la ville de Ramoth-Galaad.

Cinquième famille.

Jéhu (884-856) avait reçu l'onction sainte de la main du prophète Elisée avant le meurtre du roi : il fait tuer Jézabel, mère du monarque précédent, et extermine tout ce qui restait de la maison d'Achab. Il détruit le culte de Baal, en immolant ses prêtres et en brûlant son temple et sa statue, mais il laisse subsister les veaux d'or de Jéroboam. Hazaël, roi de Syrie, est le châtiment providentiel de cette persistante idolâtrie, et il s'empare des contrées situées à l'est du Jourdain en y exerçant d'affreuses cruautés. Jéhu laisse son royaume affaibli à Joachaz son fils.

Joachaz (856-840), ce prince, impie comme ses prédécesseurs, continue la lutte contre les Syriens qui déciment son armée au point de ne lui laisser qu'une poignée de défenseurs. A la fin de sa vie, ce prince s'humilie et confesse ses erreurs, et Dieu semble avoir pitié d'Israël, qui reprend courage avec Joas, son fils et successeur.

Joas (840-824). Sous son règne le royaume retrouve toute sa splendeur. Le monarque de Syrie vaincu rend toutes les possessions enlevées à Israël. La guerre éclate entre lui et Amasias de

Juda. Jérusalem et son roi tombent aux mains du vainqueur qui montre sa générosité en renvoyant les prisonniers sur l'ordre d'un prophète. Malheureusement Joas, par une fausse politique, conserve le culte idolâtrique des veaux d'or.

Jéroboam II (824-809), son fils, le remplace sur le trône. La monarchie est à l'apogée de sa puissance : les Syriens sont rendus impuissants, les limites du royaume sont agrandies, mais le débordement de la corruption monte avec cette fortune rapide. A cette époque, pour ramener au bien peuples et roi, Dieu envoie ses prophètes, et on entend les prédictions de Jonas, d'Amos et de Joël.

(809-772). A la mort de Jéroboam II, l'anarchie doit régner en Israël, car on trouve un interrègne d'une douzaine d'années.

Zacharie (772), après cette période de troubles, parvient à s'asseoir sur le trône de son père Jéroboam, mais il n'y reste que six mois et est assassiné dans une émeute par Sellum.

Sixième famille.

Sellum (772), fils de Jabès, ne jouit qu'un mois du fruit de son crime et il est mis à mort par Manahem, fils de Gadi, général de l'armée royale.

Septième famille.

Manahem (771-761). Ce prince lâche et cruel s'empare de Thapsa où il exerce de monstrueuses

horreurs, et ne se maintient sur le trône qu'à force de cruautés et avec l'appui de Phul, roi d'Assyrie, à qui il paie un énorme tribut de mille talents.

PHACÉIA (761-759), son fils, lui succède dans son gouvernement comme dans son impiété, mais il est assassiné au bout de deux ans à Samarie par Phacée, fils de Romélie.

Huitième famille.

PHACÉE (759-729). Le prophète Osée fait de cette époque de crimes et d'anarchie le plus sombre tableau. La domination de ce prince est interrompue pendant sept ans, il est détrôné, puis une nouvelle révolution lui rend le pouvoir. Jaloux de Juda, il s'unit à Razin, roi de Damas, pour attaquer Achaz, à qui il fait subir de rudes échecs. Le roi de Juda appelle à son aide Teglatphalasar, roi d'Assyrie, qui s'empare des états de Razin, et fait transporter en Assyrie les Israélites habitant la Pérée et la Galilée. Phacée courbe la tête sous le joug de son puissant vainqueur, et tombe victime d'Osée, fils d'Ela.

Neuvième famille.

OSÉE (729-721). Ce prince, malgré ce meurtre, valait un peu mieux que ses prédécesseurs, mais les menaces des prophètes laissent entendre qu'Israël est rejeté de Dieu. Osée payait tribut à

Salmanasar, roi de Ninive. Pensant arrêter la puissance envahissante de l'Assyrie, le roi se retourne vers l'Egypte et fait alliance avec Shabak (Soa). A cette nouvelle, Salmanasar fond sur Israël, jette Osée en prison, et assiège Samarie. Ce siège dura trois années, et l'usurpateur du trône de Ninive, Sargon, s'attribua la gloire d'avoir pris la capitale d'Israël et mis fin à ce royaume qui avait duré deux siècles et demi, sous le sceptre de neuf familles différentes, ayant fourni dix-neuf princes, dont huit périrent de mort violente, et qui tous ou presque tous s'abandonnèrent aux plus criminels entraînements de l'idolâtrie.

II

Etablissement du culte des veaux d'or à Béthel, sa nature, ses causes, son châtiment.

C'est une pensée politique qui détermina l'établissement du culte des veaux d'or. Jéroboam fit faire deux statues, et il en plaça une à Béthel et l'autre à Dan. Ces deux pays étaient parfaitement choisis, car Béthel était à l'extrémité méridionale, et Dan à l'extrémité septentrionale du royaume. C'était donc pour la plus grande commodité du

peuple que le roi avait choisi ces deux sanctuaires. Le premier avait pour lui de grands et légitimes souvenirs religieux, et le second fut bientôt complètement oublié.

Les lévites refusèrent de s'attacher à ce culte nouveau : ils préférèrent la spoliation et l'exil, et se retirèrent en masse dans le royaume de Juda. Le roi remplaça le sacerdoce légitime par des prêtres tirés de la lie du peuple. Des fêtes nouvelles, généralement imitées de celles du culte traditionnel, furent instituées. Il fallait que la résolution du roi de greffer sur le schisme politique un schisme religieux fût bien inébranlable, pour n'avoir pas reculé devant le miracle de sa main desséchée et de l'autel brisé pendant l'inauguration du nouveau culte (III lib. Reg. XIII).

La révolution accomplie par Jéroboam passa sans secousse dans les habitudes du peuple, qui suivit tout simplement le culte de ses princes. Le culte des veaux d'or devint et resta la religion nationale du nouveau royaume d'Israël.

I. *Nature de ce culte.* — De l'ensemble des rapports se dégage l'exposé de trois opinions : celle des rationalistes contemporains, de certains théologiens modernes, et l'opinion ancienne. C'est à cette dernière, qui voit dans le culte des veaux d'or une franche et complète idolâtrie, que se rallie la majorité des rapporteurs, bien que quelques-

uns regardent la seconde comme pouvant avoir une certaine probabilité.

Les rationalistes prétendent que les veaux d'or étaient le symbole de la force du peuple d'Israël. Sous cette figure les fils de Jacob adoraient Jéhova avant David. L'acte de Jéroboam fut donc une réaction contre le culte antinational de David à Jérusalem, et le retour à l'ancien état de choses. Cette interprétation, que rien dans le texte n'autorise, explique cette pensée d'un rapporteur disant que les savants étudient la Bible et pâlissent sur les textes, juste pour y voir le contraire de ce qu'il y a.

La seconde opinion regarde les veaux d'or comme la représentation symbolique du vrai Dieu. Image des chérubins qui planaient sur l'arche d'alliance, ils reçoivent sous cette forme l'adoration due à Jéhova, et ce culte n'est idolâtrique que parce qu'il représente le Dieu d'Israël sous une forme sensible.

L'opinion ancienne soutenue par les Pères et plus conforme à la sainte Ecriture regarde ce culte comme essentiellement idolâtrique et voit là une pure importation égyptienne. Jéroboam veut détruire le culte de Jéhova et y substituer celui des idoles. Quand il présente ces dieux nouveaux à son peuple, n'emploie-t-il point les paroles mêmes de l'Exode, lorsque Aaron fit les premiers veaux d'or : « Ecce dii tui, Israël, qui te eduxerunt de terra Egypti. » Dans la pensée du roi, il

y a parité entre son acte et celui de ses aïeux au désert, et nul ne prétendra que l'acte du désert ne fut pas une idolâtrie. Comme Israël n'a plus le même roi que Juda, ainsi lui faut-il un autre Dieu. Les invectives des prophètes, faisant sans cesse allusion à ce qu'ils appellent le péché de Jéroboam, indiquent bien la nature de ce culte criminel.

II. *Ses causes.* — On a généralement assigné une double cause à ce culte, cause politique, cause religieuse. Jéroboam avait vu Salomon se prosterner devant les divinités étrangères ; il avait vécu en Egypte où chaque pays avait ses idoles ; il y avait là bien des motifs de l'amener à un complet scepticisme. Pour garder son royaume il ne compta nullement sur l'appui de Jéhova. Il devina bien vite que si, pour chaque grande fête, ses sujets retournaient à Jérusalem, il risquait fort de voir diminuer son autorité. Il fallait les isoler ; il leur donna donc un culte national avec les anciennes cérémonies auxquelles le peuple était attaché. Ce fut la cause politique.

Les Israélites, jaloux de Juda, étaient disposés naturellement à ne plus fréquenter Jérusalem : porté à adorer Dieu sous une forme sensible, ce peuple montra dans toute la suite de son histoire une inclination incorrigible pour l'idolâtrie, qu'exaspéraient encore leurs relations avec des peuples voisins qui avaient tous leurs divinités

visibles et nationales. Aussi Jéroboam profita de cet irrésistible entraînement et son entreprise réussit grâce à la complicité du peuple. Comme le culte nouveau était l'écho des souvenirs du désert et gardait les cérémonies extérieures, Israël entra promptement dans les idées de son roi. Telle fut la cause religieuse.

III. *Son châtiment.* — Les rapports, avec plus ou moins de développements, sont unanimes à reconnaître dans cette histoire de deux siècles et demi le triste et lugubre commentaire de l'apostasie du peuple d'Israël. Instabilité de la royauté que des intrigues de palais porte de famille en famille ; massacre entre les partisans du roi vaincu et du prince triomphant ; lutte fratricide avec Juda ; guerres perpétuelles avec les nations voisines ; famines effroyables où des mères en sont réduites à manger leurs enfants ; invasion d'Assur, déportation des tribus captives au milieu des étrangers, telles furent les suites de ce schisme. Que de malheurs inconnus se cachent sous cette nomenclature, et qui saura jamais les ruines accumulées par les usurpateurs ambitieux s'arrachant tour à tour le trône ! Le châtiment extrême fut qu'Israël perdit son nom : ses restes furent englobés dans la tribu de Juda, et ainsi se trouvèrent réalisées à la lettre les menaces des prophètes.

Parmi les rapports étudiés et intéressants nous

pouvons citer principalement ceux des archiprêtrés de Lucenay, de Saint-Pierre de Chalon, Sennecey, Montret, Saint-Germain-du-Bois, le Mont-Saint-Vincent, Saint-Pierre de Mâcon, etc.

OCTOBRE

LA LUTTE RELIGIEUSE.

1° Le vrai culte demeura-t-il sans défense dans le royaume d'Israël? — 2° Faire connaître l'origine, la mission, le zèle du prophète Elie. — 3° Ses rapports avec le prophète Elisée. Le char de feu. — 4° Ministère d'Elisée.

I

Le vrai culte demeura-t-il sans défense.

La conférence précédente a fait passer sous nos yeux le triste spectacle de l'apostasie des rois d'Israël. Elle fut si complète qu'elle amena la ruine de cette portion du peuple élu ; mais Dieu n'avait point oublié que les fils d'Abraham étaient aussi ses fils, et il prit soin de susciter à la religion traditionnelle des défenseurs qui auraient pu devenir pour tous des instruments de salut si l'obstination des coupables eût été moins grande.

Aussi les deux siècles et demi de la prévarication des rois d'Israël furent-ils une lutte incessante entre le culte des faux dieux et celui de Jéhova. Les moyens de défense seront proportionnés à ceux de l'attaque.

Les rapports les plus complets en ont signalé trois principaux.

C'est tout d'abord la fidélité inébranlable de quelques familles que la défection générale ne put jamais gagner, et qui étaient comme un petit peuple de Dieu au milieu du peuple des veaux d'or ou de Baal. La Bible, dans le cours du récit, mentionne quelques noms, sans certainement les citer tous, tels que Tobie, Abdias, majordome d'Achab, la famille de la Sunamite. Et aux époques les plus désastreuses comme sous Jézabel, Dieu témoigne lui-même qu'il s'est réservé sept mille hommes dont les genoux ne se sont pas courbés devant Baal; et encore ce nombre probablement symbolique ne doit-il pas être pris à la rigueur de la lettre. Il y avait donc dans le royaume des dix tribus un petit noyau d'hommes fidèles, qui allaient quand ils le pouvaient adorer Dieu dans le temple de Jérusalem, et l'exemple et le contact de ces vaillants étaient certainement un frein à l'envahissement de l'idolâtrie.

Le deuxième élément de résistance était les communautés religieuses qui soutenaient le peuple fidèle et contrebalançaient l'enseignement et l'influence du sacerdoce intrus. C'étaient les écoles

des prophètes et les Réchabites. Les éloges que Jérémie accorde à ces derniers ne permettent point de douter de leur zèle à observer et à faire respecter les préceptes de la loi.

Quant aux écoles des prophètes dont la fondation remonte bien au delà du schisme et de l'apostasie, elles résistèrent à toutes les attaques de la persécution. Elles ne se contentaient pas de prêcher d'exemple, et nous pouvons conjecturer par l'épisode de la mort du fils de la Sunamite (IV Reg. 4. 23) que le peuple fidèle s'y rendait certains jours pour y puiser les enseignements propres à le maintenir dans le devoir.

Mais le troisième moyen, de beaucoup le plus puissant de tous, était les prophètes destinés à tenir tête aux rois.

Le prophète n'était pas seulement l'homme de l'avenir, chargé de révéler les événements futurs, il était aussi et avant tout l'homme du présent, gardien de la religion et de la pureté des mœurs. Les miracles qui accompagnaient ordinairement ses enseignements mettaient hors de doute la divinité de sa mission. A l'époque troublée que nous étudions, la Bible fait mention de quatorze d'entre eux, qui vinrent successivement combattre en faveur du vrai culte.

Parmi eux, deux surtout brillent d'un éclat particulier, Elie et Elisée.

II

Faire connaître l'origine, la mission et le zèle du prophète Elie.

Toutes les discussions engagées entre les commentateurs à propos du lieu d'origine, de la tribu et de la famille d'Elie n'amènent à aucune certitude. La Vulgate et les Septante l'appellent *Thesbites*, traduit ordinairement par le Thesbite, ou celui qui est natif de Thesbé. Dans le texte grec, on donne cette ville comme étant de la province de Galaad; et comme à l'époque de la conquête cette province avait été partagée entre Gad, Ruben et une partie de Manassé, on ignore dans laquelle de ces tribus aurait été situé le village ou la ville de Thesbé. Au reste la Bible ne mentionne aucun pays de ce nom en Galaad ; il n'est cité que comme la patrie de Tobie dans la tribu de Nephtali. La plupart des rapports regardent comme probable qu'Elie était de cette dernière tribu, mais qu'il habitait Galaad depuis un certain temps, quand la Bible le fait entrer en scène.

Quant aux détails donnés par quelques auteurs sur sa naissance et sa famille, ce sont de pures conjectures qui n'ont aucun fondement sérieux.

Il nous est représenté comme un homme « pilosus ». Cette expression fait penser à un

homme à la barbe longue et aux cheveux flottants, ou bien est-ce une allusion à ses vêtements en peau de bête garnie de poils ? ses reins étaient entourés d'une ceinture de cuir.

Sa mission était celle de tous les prophètes : opposer une digue aux flots toujours montants de l'idolâtrie. Mais à l'époque où paraît Elie, cette lutte prend un caractère particulièrement redoutable. La prévarication est à son comble sous les rois les plus impies : c'est Achab, Jézabel et leur fils Ochosias. Et l'homme de Dieu seul, sans autres armes que sa foi, va faire courber la tête à ces tyrans et vaincre leur obstination dans l'idolâtrie.

La première apparition du prophète est soudaine comme la foudre. Il se présente devant Achab, et pour le punir de son impiété, lui annonce une sécheresse suivie de famine, et il disparaît. Il en avait assez dit pour caractériser sa mission aux yeux du roi. L'événement suit la prédiction du prophète qui pendant ce temps se cache près du torrent de Carith où des corbeaux lui apportent sa nourriture, et quand le torrent est à sec il se réfugie à Sarepta, ville située entre Tyr et Sidon, chez une veuve qui lui donne son dernier morceau de pain.

Et lui, en retour, disposant de la puissance divine comme de sa propriété, paie sa dette en rendant inépuisables deux petits vases dont l'un contenait une pincée de farine et l'autre un peu d'huile, et ressuscite le fils de son hôtesse.

Le fléau dura trois ans et demi. Malgré les plus actives recherches de la part d'Achab, Elie avait été introuvable. Au bout de ce temps, Dieu lui dit : « Va, et montre-toi à Achab, afin que je donne la pluie à la terre. » (III Reg. XVIII, 1). Rien d'émouvant comme la page biblique citée par les rapports de l'apparition du prophète au roi prévaricateur, et l'ordre qu'il lui donne d'assembler sur le mont Carmel tout le peuple, et les quatre cent cinquante prêtres de Baal et les quatre cents gardiens des bois sacrés nourris à la table de Jézabel.

Elie tout seul, debout en présence d'un roi, de huit cent cinquante faux prophètes, d'une multitude immense, et défiant, l'ironie sur les lèvres, tous ces ennemis auxquels il commande en maître ! Ne nous semble-t-il pas voir à sa prière le feu du ciel descendre sur les victimes et consumer l'autel, les prophètes de Baal dont les vociférations sont impuissantes à émouvoir leurs dieux, égorgés sous les yeux d'Achab par un peuple en délire, la pluie annoncée tombant à torrents, et la foule, le visage prosterné contre terre, criant à la vue de tous ces prodiges : « C'est le Seigneur qui est Dieu, c'est le Seigneur qui est Dieu ! »

De telles leçons auraient dû faire revivre à jamais le culte de Jéhova, mais Jézabel était là avec sa funeste influence, et le prophète eut peur des menaces de cette femme, et il s'enfuit à Ber-

sabée, puis au désert où il fut pris de découragement au point de désirer la mort. Réconforté par un pain mystérieux, il arriva au Sinaï au bout de quarante jours, et là, il reçut de Dieu une leçon et une triple mission.

Nous ne pouvons douter du zèle d'Elie : ses démarches et ses prières en sont la preuve, mais peut-être en certaines circonstances était-il empreint de trop de fougue et d'âpreté : ainsi l'ont pensé Théodoret et saint Jean Chrysostome en interprétant la quadruple vision du prophète sur le mont Horeb (III Reg. XIX). D'autres au contraire ont vu dans cette vision un encouragement à son ardeur et une nouvelle excitation à son zèle ; et ce qui rend ce dernier sentiment plus probable, c'est que nul blâme n'est formulé contre lui, et que son zèle est loué par l'auteur de l'Ecclésiastique (ch. XLVIII) et par Notre-Seigneur lui-même (S. Luc. I, 17). Après la scène du Sinaï, Elie reprend sur l'ordre de Dieu toute la sévérité de son zèle dans la triple mission qui lui fut confiée. Cette mission consistait à donner l'onction sainte à Hazaël, futur roi de Syrie, qui devait être le fléau destiné par Dieu à frapper son peuple, à Jéhu, fils de Namsi, appelé à détruire la maison d'Achab, et à Elisée, fils de Saphat, le continuateur de l'œuvre d'Elie. De ces trois missions le prophète ne remplira que la dernière. Elisée le remplacera pour les deux autres.

A ce moment la lutte contre l'idolâtrie prend un

caractère plus aigu, car jusqu'alors la vengeance divine s'était exercée contre le peuple et les adorateurs de Baal : elle tombera maintenant sur le prince endurci. Pour la troisième fois le prophète va entrer directement en lutte avec Achab, lorsque le roi coupable, contre toutes les prescriptions de la loi, fit mourir Naboth de Jezraël, afin de s'emparer de sa vigne. On a cité les terribles malédictions de l'homme de Dieu contre la maison d'Achab, malédictions mitigées grâce au repentir du roi, mais qui devaient s'accomplir sur son successeur. Achab avait péri dans une guerre malheureuse, et son fils Ochosias avait hérité de l'impiété et du trône de son père. Un jour le roi avait fait une chute grave, et au lieu de s'adresser au vrai Dieu, il envoie consulter Béel-Zébub, l'idole d'Accaron, pour savoir s'il guérirait. Elie rencontre les messagers du roi à qui il annonce la mort prochaine de leur maître. Ceux-ci, de retour à Samarie, rapportent les paroles du prophète à Ochosias qui, reconnaissant à leur description Elie le Thesbite, envoie coup sur coup trois compagnies de soldats de cinquante hommes commandés par un capitaine, afin de s'emparer de lui.

Le prophète connaissait les desseins du roi et la mauvaise disposition des soldats; aussi par deux fois une flamme vengeresse dévora ces bandes. La troisième fois, cependant, Elie consentit à descendre de la montagne et vint trouver le roi à qui il annonça l'issue fatale de sa maladie.

III

Ses rapports avec le prophète Elisée.
Le char de feu.

La mission d'Elie touchait à son terme. Mais avant de disparaître de la scène du monde, où il avait joué un si grand rôle, le prophète s'était adjoint un autre lui-même en qui il comptait revivre. C'était Elisée, fils de Saphat, riche agriculteur d'Abel-Mehula dans la tribu de Manassé oriental au royaume d'Israël. On ignore si Elie le connaissait, mais ce qu'on sait, c'est qu'il n'appartenait pas aux écoles des prophètes, et que rien ne l'avait préparé à son rôle futur. Lorsque Élie vint le trouver, il labourait ses champs. Le prophète s'approcha, le couvrit de son manteau, et l'esprit du Seigneur reposa en lui. Après avoir pris congé des siens, Elisée dut suivre son maître. L'Ecriture ne nous donne aucun détail sur les rapports qui certainement s'établirent dès ce moment entre ces deux grands hommes, elle ne nous les montre réunis qu'une seule fois ; le jour où ils allaient se séparer.

Ce jour-là Dieu avait résolu d'enlever son prophète au ciel au milieu d'un tourbillon. Elie le savait et désirait être seul à ce moment suprême. Mais Elisée avait eu connaissance par révélation

de ce qui se préparait, et il ne voulut point quitter son maître. Ils traversent le Jourdain dont les eaux frappées par le manteau d'Elie leur livrent passage ; puis sur l'autre rive, Elie parle ouvertement de son départ à Elisée : « Demande-moi, lui dit-il, ce que tu veux que je fasse pour toi, avant que je sois enlevé d'avec toi. » A quoi Elisée répondit : « Je vous en prie, que votre double esprit repose sur moi. » Le plus grand nombre des rapports ont signalé les diverses interprétations de cette parole assez obscure pour nous, mais Elie la comprit, car il répondit à son disciple : « Tu as demandé une chose difficile. Cependant si tu me vois quand je serai enlevé, tu auras ce que tu as demandé. » Et pendant qu'ils parlaient, un tourbillon dans la forme et l'éclat d'un char et de chevaux de feu, enlève Elie, qui en disparaissant laisse tomber son manteau.

Ce compte rendu ne permet qu'une brève analyse des pages écrites par les rapporteurs pour réfuter l'opinion rationaliste cherchant à expliquer cet événement extraordinaire. Toutes les explications plus ou moins fantaisistes tombent devant ce simple fait, que nous nous trouvons en face d'un miracle, et d'un miracle de premier ordre. Quant à voir dans l'enlèvement d'Elie « une simple retraite du prophète dans le désert exprimée en style poétique », il suffit de remarquer que le style et la diction du quatrième livre des Rois sont

purement historiques, et ce serait violenter toutes les lois de l'herméneutique que de vouloir y trouver de la poésie. Il faut donc nécessairement entendre ce récit dans le sens propre des termes. Mais que faut-il penser des conclusions qu'on en a tirées ? La tradition judaïque, basée sur ce récit et sur un texte de Malachie, enseigne qu'Elie n'est pas mort, pas plus qu'Enoch ; que tous les deux en corps et en âme habitent sinon le ciel proprement dit, du moins un lieu que Dieu seul connaît, et d'où ils viendront, à la fin des temps, combattre l'Antechrist.

L'Eglise catholique n'a pas admis formellement cette opinion comme étant de foi. Mais elle est appuyée sur l'autorité des Pères et de Benoît XIV ; et, comme on l'a dit d'après Hanneberg, elle a été exprimée si souvent dès les temps les plus anciens par des hommes saints et vénérés, qu'il est difficile de ne pas l'admettre parmi les vérités de la foi catholique.

IV

Ministère d'Elisée.

Elisée, en héritant du manteau d'Elie, héritait en même temps de son pouvoir surnaturel.

Il est immédiatement reconnu comme chef des prophètes par les témoins de son premier miracle.

la division des eaux du Jourdain, et bientôt, nous le voyons à la tête de toutes les maisons dirigées par Elie, à Jéricho, à Béthel, au Carmel et à Galgala.

Voici une page d'un rapport qui analyse très finement le genre de ministère d'Elisée.

« Comme messager spécial de Dieu, Elisée remplit sa mission avec un zèle tout aussi grand, mais qui semble plus calme que celui d'Elie. Le ministère d'Elie avait été plutôt un ministère de terreur ; celui d'Elisée, sévère aussi parfois, est avant tout un ministère de bienfaits. Elie semble fuir le voisinage des rois : on ne lui connaît pas de demeure fixe ; Elisée vit près d'eux, et presque familier avec eux : il a sa maison à Samarie. — Quand celui-là aborde un prince, en général c'est pour menacer ; lorsque celui-ci apparaît, c'est ordinairement pour rendre service. Aussi les rois semblent avoir traité tout différemment l'un et l'autre prophète. Ils redoutent Elie, mais ne l'aiment pas ; tandis que l'influence très réelle d'Elisée à la cour paraît être le résultat de l'affection qu'il inspire. La plupart du temps ils menacent Elie comme ils en sont menacés ; une seule fois Joram prononce contre Elisée une sentence de mort et s'en repent aussitôt. Enfin, pendant qu'ils appellent le premier homme de Dieu, mais perturbateur d'Israël, ils donnent au second le titre de père et de protecteur du royaume. — Peut-être ce contraste a-t-il sa raison d'être dans

la perversité plus grande sous Elie que sous Elisée, autant que dans la différence de caractère des deux hommes. Sans chercher à l'expliquer, nous avons cru utile de le signaler pour donner en quelques mots la note caractéristique de l'un et de l'autre champion de Jéhova.

Joram, deuxième filt se successeur d'Achab, avait aboli le culte de Baal et d'Astarté. Mais il ne le fit que tardivement ou incomplètement. Les luttes d'Elisée contre les divinités phéniciennes purent donc bien n'être point aussi continues que celles d'Elie ; elles n'en subsistèrent pas moins à un certain degré. En tout cas, le prophète avait toujours à combattre les veaux d'or, base de l'idolâtrie nationale. Il le fit par de nombreux miracles destinés à affirmer la prédominance de Jéhova. Or, six fois seulement la voix du prophète fait entendre les accents de la sévérité, et encore presque toujours avec des restrictions qui en atténuent singulièrement la rigueur.

Mais le plus ordinairement la sainte Ecriture nous le représente plein d'une extrême mansuétude. Il enlève à des plantes le poison qui aurait pu donner la mort à ses disciples, multiplie des pains d'orge et de froment, et fait surnager une hache de fer tombée au fond de l'eau. Sa charité prend pitié des habitants de Jéricho, et il rend excellentes et pures des sources malsaines et insalubres. Il multiplie chez la veuve d'un prophète l'huile qui lui permet de vivre et de racheter

ses deux fils de la servitude, et comme son maître Elie, il paie une gracieuse hospitalité en rendant la vie à un enfant déjà obtenu par ses prières.

Sa renommée vole au-delà des frontières d'Israël, et son bienfaisant apostolat porte ses fruits jusque chez les païens. On a cité l'histoire de Naaman, ministre du roi de Syrie Bénadad, qui fut guéri de la lèpre en se plongeant sept fois par l'ordre du prophète dans les eaux du Jourdain.

Patriote ardent, il n'a rien tant à cœur que la prospérité de son pays. Aussi le voyons-nous déjouer les projets de Bénadad en guerre avec Israël, et lors du fameux siège de Samarie, siège si terrible que des mères en vinrent à manger leurs propres enfants, Elisée annonce avec la victoire la fin de cette affreuse famine. Son patriotisme éclate encore sur son lit de mort, lorsqu'il prophétise au roi Joas pleurant à ses côtés le triomphe momentané de son cher pays d'Israël sur les rois de Syrie.

On a fait observer à juste titre que la Bible ne rapporte que la moindre partie des actes du ministère d'Elisée. Les faits racontés eurent lieu pendant les douze années du règne de Joram, et le prophète dut se signaler par bien d'autres prodiges sous les trois successeurs de ce prince, pendant une période de plus de cinquante années. Même après sa mort, il continua son rôle de thaumaturge bienfaisant, car le contact de ses ossements rendit la vie à un cadavre jeté dans son tombeau.

Presque tous les rapports ont terminé cette étude sur ces deux grands hommes de l'Ancien Testament en transcrivant la page que leur consacre l'Esprit-Saint au chapitre LXVIIIe de l'Ecclésiastique, résumé succinct de leur vie et de leurs miracles.

En terminant cette rapide analyse des trente-cinq rapports envoyés sur l'Ecriture sainte, nous louerons surtout ceux des archiprêtrés de Cluny et Paray-le-Monial, puis de Saint-Vincent de Mâcon, la Chapelle-de-Guinchay, Charolles, la Clayette et Lucenay.

ANNÉE 1890.

THÉOLOGIE DOGMATIQUE

LES SACREMENTS. — LA PÉNITENCE (SUITE).

JUIN

SCIENCE DU CONFESSEUR

I. Nécessité de la science pour le ministre du sacrement de Pénitence. — II. Déterminer en quoi consiste la science compétente du confesseur. — III. Responsabilité du confesseur pour les dommages temporels causés par une ignorance coupable. — IV. Comment le confesseur doit-il réparer les défauts de la confession causés par son ignorance ou par sa négligence?

Avant de conférer aux apôtres le pouvoir de remettre et de retenir les péchés, Jésus-Christ, selon la remarque de saint Chrysostome, leur donna le Saint-Esprit : « Accipite Spiritum sanctum..... » (Joan. xx, 22, 23.) C'était, dit ce Père, afin d'apprendre aux confesseurs que pour faire un saint usage du pouvoir dont ils sont revêtus, il faut qu'ils soient éclairés des lumières du Saint-Esprit, et qu'une science toute céleste les conduise dans leur fonction. Solliciter les dons de l'Esprit saint par de ferventes prières, par l'étude sérieuse de la théologie, tel est donc le devoir imposé au prêtre désireux de remplir utilement son ministère délicat et difficile.

Les qualités d'un bon confesseur, dit saint Liguori, sont principalement la science, la prudence, la discrétion. L'étude de ces trois qualités fait l'objet des conférences de la théologie dogmatique, pour l'année 1890.

I

Nécessité de la science pour le confesseur.

Le premier devoir du confesseur, c'est de posséder la science de son ministère.

Il est de première évidence que tout homme acceptant une fonction, un office quelconque, est rigoureusement tenu de savoir ce qui est nécessaire pour bien remplir cette fonction, exercer convenablement cet office. Le plus vulgaire artisan, s'il a de la conscience et veut se rendre utile, met tout en œuvre pour apprendre son métier. Le professeur, avant de faire son cours, étudie la branche de l'enseignement qui lui est confiée ; le juge, avant de s'asseoir sur son tribunal, étudie la législation de son pays ; le médecin appelé au lit des malades doit, préalablement, connaître l'anatomie et tous les principes difficiles de son art. S'étonnera-t-on qu'on exige du prêtre la science compétente pour remplir avec fruit son redoutable ministère, appelé avec raison l'art des arts : « Ars artium regimen animarum », selon saint

Grégoire. Il est donc de toute évidence et de droit naturel que le confesseur doit posséder les connaissances requises pour l'exercice de ses fonctions sacrées.

Au tribunal de la Pénitence, il est juge des âmes : quels jugements portera-t-il, s'il ne connaît ni les lois divines, ni les lois ecclésiastiques? Il est médecin des consciences atteintes par le péché : comment les guérir, s'il n'a une connaissance tout au moins suffisante des maladies qui les travaillent et des remèdes qui leur sont applicables? Au saint tribunal les âmes viennent demander une direction : comment diriger sûrement, dans la voie qui leur est propre, ces âmes dont les besoins, les aspirations ne sont pas toujours les mêmes, si ces voies diverses sont un pays inconnu pour le directeur des consciences? Le prêtre ignorant ne manquera-t-il point à tous les devoirs de son ministère, rendant une sentence de pardon aux indignes, donnant le poison pour le remède, conduisant à l'abîme ceux qui viennent lui demander la voie du salut? Ne sera-t-il point, dans la réalité, l'aveugle conduisant un autre aveugle, et la perdition commune deviendra l'inévitable résultat d'un tel manque de savoir : « Cæcus si cæco ducatum præstet, ambo in foveam cadunt (Matt. xv, 14).

Aussi voyons-nous la loi divine mettre la science au premier rang des obligations du prêtre.

Nombreux sont les passages des saintes Écritures ordonnant aux prêtres la science de leur

ministère : « Labia sacerdotis custodient scientiam, et legem requirent ab ore ejus » (Mal. II, 7). Ecoutons l'anathème porté contre le prêtre paresseux et négligent : « Quia tu scientiam repulisti, repellam te, ne sacerdotio fungaris mihi » (Os. IV, 6). Si la science est nécessaire au pasteur des âmes pour toutes les fonctions de son ministère sacré, elle l'est d'une manière plus spéciale plus formelle, lorsqu'elle doit contribuer au salut éternel de ces âmes dont le prêtre est responsable devant Dieu. Comme les prêtres de la race de Lévi (Deut. XVII, 8), les prêtres de la nouvelle loi doivent savoir discerner entre une cause et une cause, entre la lèpre et la lèpre ; ils doivent éclairer les âmes, dissiper les illusions, formuler des décisions sur des cas de justice, épineux, difficiles, capables d'embarrasser même les plus instruits. Le confesseur ignorant qui s'érige en guide des consciences n'est plus qu'un conducteur aveugle et en court la malédiction lancée par le Sauveur contre les hypocrites pharisiens : « Væ vobis, duces cæci ! » Malheur à vous, conducteurs aveugles travaillant pour la perdition des autres !

Le catéchisme du concile de Trente, — *De Pœnitentiæ sacramento, n°* LXXIII, — met au premier rang des qualités du confesseur la science et l'érudition : « Jam præter ordinis et jurisdictionis potestatem quæ prorsus necessaria sunt, in primis opus est ut hujus sacramenti minister tum scientia et eruditione, tum prudentia præditus sit :

judicis enim et medici simul personam gerit. » Saint Alphonse considère, comme certainement engagé dans la voie de la perdition, le confesseur manquant de la science suffisante : « Et ut brevius me expediam, affirmo in statu damnationis esse eum confessarium qui, sine sufficienti scientia, ad confessiones excipiendas se exponit. »

Le confesseur doit donc étudier avec soin tous les principes de la théologie morale : c'est un de ses devoirs les plus rigoureux. « La science de la casuistique ne s'improvise pas, elle s'oublie aisément, et si on ne prend soin de l'entretenir, on peut s'exposer et exposer les autres à de sérieux embarras. » Nous empruntons ces dernières paroles à la Lettre de Mgr Perraud sur l'étude de la théologie. Qu'on lise ce mandement, n° 19, p. 23-25 principalement; les directeurs des âmes y trouveront d'excellentes règles et les plus profitables considérations.

Saint Paul disait aux Corinthiens : « Pro Christo legatione fungimur, tanquam Deo exhortante per nos. Obsecramus pro Christo, reconciliamini Deo » (II Cor. v, 20). Le prêtre est bien, au saint tribunal, le mandataire, le chargé d'affaires de Jésus-Christ. Or, quel ambassadeur, quel mandataire oserait négocier une affaire importante, concernant son souverain, sans connaître la volonté de ce souverain et sans avoir pris ses ordres? L'étude de la science sacrée donne au prêtre la connaissance de la volonté divine, et le traité de paix et de récon-

ciliation entre le Créateur et la créature, ce traité, conclu par l'intermédiaire du prêtre, sera pleinement ratifié dans le ciel si le confesseur a la science de son mandat et peut raisonnablement se croire l'homme de Dieu.

II

Déterminer en quoi consiste la science compétente du confesseur.

Dans sa bulle apostolique du 26 juin 1749, Benoît XIV s'exprime ainsi : « Optandum sane esset ut quilibet confessarius ea polleret scientia quam eminentem appellant; verum cum hæc dos paucorum sit necesse omnino est, ut competenti saltem scientia sit instructus. » Il est évident qu'on ne peut demander à un homme la science complète et adéquate de toute la théologie : les maîtres des sciences, les plus grands docteurs sont les premiers à convenir de leur manque de lumières sur une foule de questions. Dieu n'exigera point de la fragilité humaine ce que la bonne volonté et le travail n'auront pu acquérir.

« J'avoue, dit saint Charles Borromée, qu'il n'est pas nécessaire que ceux qui commencent à confesser possèdent la science dans le souverain degré, et qu'il ne faut pas toujours une science égale pour confesser toutes sortes de personnes....

mais cette science doit les rendre capables de se déterminer sûrement, dans les cas ordinaires, et de douter dans ceux qui sont difficiles et rares, afin de recourir, dans ces occasions, à ceux qui ont des lumières supérieures et qui joignent l'expérience à l'érudition. »

Cette science, comme on le voit, est bien différente de cette ignorance téméraire qui ne doute de rien et ne soupçonne pas même les difficultés. Lorsqu'elle est jointe à la prudence et appliquée par un jugement droit, elle peut faire beaucoup de bien aux âmes, quelquefois plus que la science éminente non accompagnée d'un juste discernement. C'est le sentiment d'un docte théologien, Lacroix : « Scientia summa non requiritur, imo per accidens, sæpe est minus utilis quam mediocris conjuncta cum naturali judicio et praxi. » Ceux qui veulent trop approfondir, trop scruter, se perdent dans leurs subtilités, s'embrouillent eux et leurs pénitents dans les scrupules et les difficultés : « Qui cum ita subtiliter volunt omnia revocare ad apices theologicos, sæpe seipsos et alios implicant scrupulis aliisque difficultatibus. »

Voici sommairement les connaissances que doit posséder un bon confesseur :

1° Tout ce qui se rapporte au sacrement de Pénitence, surtout les parties essentielles, les conditions requises à chaque partie pour la validité du sacrement ;

2° Ce qui est prescrit ou défendu par les com-

mandements de Dieu et de l'Église; ce qui est mortel, ce qui est véniel en son espèce; circonstances qui peuvent changer, aggraver, diminuer l'espèce, la malice de chaque péché;

3° En quel cas sont obligatoires la restitution du bien d'autrui, la réparation de l'honneur du prochain, la réconciliation avec les ennemis;

4° Quels sont les cas réservés soit au souverain Pontife, soit à l'évêque du diocèse, les censures, excommunications..., etc...;

5° Les empêchements de mariage, les obligations de chaque état;

6° Les règles qui doivent diriger le confesseur lorsque le pénitent est dans l'occasion prochaine ou dans l'habitude du péché;

7° Les remèdes généraux et particuliers, tant pour la destruction des vices et des mauvaises habitudes que pour l'acquisition des vertus qui leur sont contraires;

8° Une connaissance précise des articles de foi que le pénitent doit connaître pour recevoir l'absolution.

Une plus grande science est nécessaire à certains confesseurs, par exemple aux confesseurs des prêtres, aux directeurs des personnes vivant en religion. Il est des âmes appelées à une perfection élevée qui languiraient, se perdraient peut-être, si un prêtre expérimenté ne leur donnait tous les soins qu'elles doivent en attendre. De même qu'un habile jardinier obtient, par son expé-

rience, son travail, des fleurs, des fruits que d'autres ne sauraient avoir, de même un confesseur très instruit, versé dans la direction spirituelle, fera fleurir dans les âmes les plus belles vertus et produira des fruits abondants de salut : « Dei agricultura estis », disait saint Paul aux Corinthiens (I Cor. III, 9). Si nous voulions développer cette comparaison, ne verrions-nous pas que les prêtres, au tribunal de la Pénitence surtout, sont les ouvriers de cette agriculture céleste?

Le degré de science requis pour le confesseur, comme le fait remarquer une conférence, ne saurait être déterminé avec une précision mathématique. Tous n'ont pas la même ouverture d'esprit, le même ministère à remplir. Ceux qui entendent toutes sortes de confessions, dans une grande ville, lors d'une mission, voient venir à leur tribunal des magistrats, des militaires, des commerçants, de très grands pécheurs quelquefois ; ceux-là doivent avoir plus de lumières que ceux qui, bornés à la conduite d'un petit peuple bien réglé, n'y trouvent pas ordinairement de grands embarras et nul cas bien difficile à résoudre.

Un sage confesseur n'aura jamais la présomption de croire qu'il est suffisamment instruit pour l'exercice de son difficile et délicat ministère. Il faut qu'il étudie avec persévérance la morale chrétienne, les meilleures méthodes de direction. Benoit XIV donne aux confesseurs qui auraient la

sottise d'être infatués de leur science un avis très important : c'est de ne pas se faire un mérite de répondre sur-le-champ à toutes les questions proposées. Les jurisconsultes les plus habiles et les plus éclairés ont la sagesse de prendre du temps avant de donner leur avis sur les matières qui peuvent souffrir des difficultés. C'est un exemple que les confesseurs doivent imiter. Ne voyons-nous pas journellement les tribunaux remettre à huitaine, à quinzaine, la décision d'une affaire qu'ils se proposent d'étudier plus mûrement et à loisir?

Un confesseur prudent fera de même, s'il ne voit de suite la claire solution d'une difficulté. Il ajournera son pénitent à huit jours, à quinze jours, et durant cet espace de temps, il étudiera sérieusement la question douteuse, soit en lisant les meilleurs auteurs, soit en consultant, avec toute la discrétion possible, de plus savants, de plus expérimentés que lui, et alors la réponse donnée sera conforme à tous les principes de la justice et de la vérité.

III

Responsabilité du confesseur pour les dommages temporels causés par une ignorance coupable.

Les moralistes sont unanimes à enseigner que tout homme chargé, par état, de donner des conseils, des solutions aux doutes. pratiques, exposés

en matière de justice, est responsable de ses décisions, et par conséquent, le confesseur se rend coupable d'injustice, toutes les fois que, par une ignorance gravement coupable des choses de son état, il donne à ceux qui le consultent une solution compromettant les intérêts d'autrui. Le pénitent, en effet, n'a-t-il pas toutes les raisons de se croire bien dirigé par son guide, suivant ces paroles des saints Livres : « Labia sacerdotis custodient scientiam et legem requirent ab ore ejus. » S'il est trompé dans sa juste et légitime attente, à qui la faute? Au prêtre oublieux de ses devoirs et négligeant l'étude de sa charge. Et si les droits du prochain subissent quelque atteinte, par suite de la fausse décision d'un confesseur coupablement ignorant, à qui la responsabilité, sinon au confesseur lui-même?

Les théologiens établissent grand nombre de cas avec circonstances diverses et de multiples distinctions plus ou moins subtiles. Les opinions, suivant les distinctions établies, les circonstances de personnes, sont assez divergentes.

Voici cependant ce que tous admettent comme incontestable :

1° Si, *par une ignorance grossière et gravement coupable*, le confesseur a dissuadé de faire une restitution obligatoire, il est obligé de réparer le tort matériel causé à un tiers. Quand bien même, reconnaissant son erreur, le prêtre en informerait plus tard son pénitent et lui rappellerait son de-

voir, si ce dernier n'a plus la bonne volonté du temps passé, s'il a dissipé les ressources qui lui eussent permis tout d'abord de restituer, l'obligation reste pour le confesseur ;

2° Si le confesseur, *de bonne foi ou sans faute grave*, a déclaré non tenu à restitution celui qui le serait véritablement, il n'est point jusqu'alors tenu à restituer. Mais, l'on suppose qu'il s'aperçoit de sa fausse décision... Si, par suite d'une grave négligence, il ne rétracte cette décision, alors qu'il peut facilement aborder son pénitent supposé bien disposé, il contracte toutes les obligations de ce dernier.

Ce que nous venons de dire s'appliquerait également au confesseur, s'il enjoignait au pénitent une restitution ou une réparation qui ne seraient point dues. Il deviendrait le débiteur de son pénitent lésé par son ignorance répréhensible.

Mais voici où les théologiens ne professent pas le même doctrine et font des distinctions plus ou moins justifiées.

Un confesseur, par négligence ou un autre motif coupable, omet d'avertir son pénitent de l'obligation de restituer, ce confesseur est-il obligé de faire cette restitution?

Voici la réponse donnée par Mgr Gousset : « Les théologiens sont partagés sur cette question : les uns obligent le confesseur à restituer, les autres le dispensent de cette restitution. Ce second sentiment nous parait beaucoup plus probable que le

premier. En effet, sur quel fondement peut-on obliger ce confesseur à restituer? Sur sa qualité de confesseur? Comme tel, il est sans doute obligé, par le devoir de sa charge, *ex officio*, de donner à son pénitent tous les secours spirituels qui dépendent de son ministère ; il pèche, bien certainement, s'il néglige de l'avertir de ses devoirs envers le prochain. Mais sur quel titre se fondera-t-on pour l'obliger, par justice, à s'occuper des intérêts temporels d'un tiers, c'est-à-dire du créancier de son pénitent? Cette obligation ne peut résulter que d'un contrat ou d'un quasi-contrat. Or, il n'existe ni contrat ni quasi-contrat entre un confesseur, considéré comme tel, et les créanciers de ceux qu'il dirige au tribunal de la Pénitence. Le confesseur n'est donc point tenu, dans le cas dont il s'agit de restituer, à défaut du pénitent ; ce qui s'applique même au confesseur qui a charge d'âmes. Tel est le sentiment de saint Liguori, de Mgr Bouvier, de Suarez, de Billuart, de Bonacina et d'une foule d'autres théologiens. »

Le sentiment tout à fait contraire est soutenu par Molina, Navarre, Sylvius, Habert.

D'autres établissent une distinction. Si le confesseur a charge d'âmes, il est tenu à restitution ; s'il n'a pas charge d'âmes, s'il est un confesseur de passage, ou s'il exerce dans la paroisse son ministère par charité et non par devoir de justice, l'obligation n'est plus la même.

MM. les Rapporteurs se rangent tous au senti-

ment de saint Liguori; mais le devoir, ce nous semble, est de toujours exiger la restitution, lorsque le bien volé peut être rendu et que la prudence n'exige pas qu'on laisse le pénitent dans la bonne foi. Et si le silence coupable du prêtre était la cause positive du manque de restitution, oserait-on bien soutenir que ce prêtre, gravement coupable, de l'aveu de tous, oserait-on bien soutenir qu'il ne serait pas tenu lui-même à restituer quelque chose? Le silence, le mutisme du prêtre, sur une question pareille, seront toujours considérés par le pénitent comme une décision en faveur de la non-obligation de restituer.

IV

Comment le confesseur doit-il réparer les défauts de la confession causés par son ignorance ou sa négligence?

1° Le sacrement peut être invalide, soit parce que le prêtre n'a pas employé la forme d'absolution déterminée par l'Église, ou parce qu'il a complètement oublié de donner l'absolution, soit parce qu'il a absous sans intention, sans juridiction, soit parce qu'il a absous des pénitents indignes,

reconnus comme tels. Que doit faire le ministre du sacrement de Pénitence ?

Dans le premier cas, si le prêtre voit son erreur avant le départ du pénitent, il peut prononcer l'absolution sur le pénitent lui-même, sans le prévenir, car il a toutes raisons de le croire persévérant dans les bonnes dispositions du dernier moment. Il peut agir de même, lorsque le fidèle se présente à la sainte table, le jour même ou le lendemain.

Pour ce premier cas, c'est-à-dire si le pénitent est éloigné du confesseur, et pour les trois autres mentionnés plus haut : manque d'intention, manque de juridiction, indignité notoire du pénitent, voici la doctrine enseignée par Billuart et l'universalité des théologiens.

Le prêtre est tenu, *secluso scandalo,* d'informer son pénitent, à la confession suivante, du vice de la précédente confession. Mais si le pénitent ne revient pas au saint tribunal et que le prêtre puisse le voir ailleurs, il doit l'avertir en dehors de la confession, après avoir obtenu la permission de l'entretenir sur les confidences faites précédemment au confessionnal, et cela sous peine de péché grave, si l'erreur a été gravement coupable, sous peine de péché véniel, dans le cas contraire. Mais si le pénitent est un inconnu, s'il refuse tout entretien sur les secrètes confidences du passé, le confesseur, dit encore Billuart, doit faire une pénitence proportionnée à son erreur,

tout remettre entre les mains de Dieu, et se tenir tranquille, car, pour réparer sa faute, il a fait selon son devoir et selon ses moyens.

Ici surtout le confesseur doit éviter le scandale et ne rien faire qui puisse rendre la confession odieuse. Le seul cas de mort lui permettrait de passer outre.

2° La seconde erreur qui peut se glisser dans l'administration du sacrement de Pénitence vient de ce qu'un confesseur absout d'une censure, sans pouvoirs suffisants. Dans ce cas, le confesseur devra réparer sa faute, en demandant les pouvoirs nécessaires pour absoudre son pénitent présent ou absent si la prudence le permet. L'absolution des censures, en effet, n'exige point toujours la présence du coupable. Si cependant cette censure ne pouvait être enlevée qu'au tribunal de la Pénitence, le confesseur devrait user des mêmes moyens que dans le cas précédent.

3° Une troisième erreur peut venir de ce que le prêtre aurait, positivement ou par son silence, induit son pénitent en erreur sur la gravité d'une faute, sur la licité d'une action quelconque. Dans ce cas, comme chacun est obligé de faire disparaître toute cause de péché par lui posée, le confesseur est tenu de dissiper l'erreur qu'il a fait passer dans l'esprit de son pénitent. Si cette erreur vient de son silence, il est lié par la même obligation... Il dissipera cette erreur, soit au confessionnal, s'il le peut, ou en dehors du saint

tribunal, si le pénitent consulté préalablement veut bien y consentir.

4° Une quatrième erreur peut venir de ce que le confesseur ne veille pas suffisamment à l'intégrité matérielle de la confession. Il a omis d'interroger son pénitent sur les espèce, nombre et circonstances de ses péchés, alors qu'il y avait tout lieu de le faire. Dans ce cas, le confesseur doit interroger son pénitent revenu au saint tribunal, mais, d'après le sentiment commun, il n'y est pas obligé, en dehors de la confession. Cependant, selon la doctrine enseignée par tous les théologiens et directeurs de consciences, le confesseur doit user d'une extrême prudence dans les interrogations sur certaines matières délicates et, bien souvent, il vaut mieux faire brèche à cette intégrité matérielle que de disposer les âmes au scandale et à une opinion défavorable sur le ministre du sacrement. Cette question, d'ailleurs, sera l'objet d'une prochaine conférence.

Les rapports envoyés sur cette importante question de théologie sont au nombre de quarante et un. La plupart sont sérieusement travaillés, quelques-uns pourraient sembler par trop sommaires et manquer d'ordre et de distinctions suffisantes, pour les dernières parties principalement. De bons auteurs ont été consultés avec fruit : saint Charles Borromée, saint Alphonse de Liguori, saint François de Sales. Une conférence de l'abbé Virel, chanoine d'Arras, traitant les deux pre-

mières parties de la présente question, a été intégralement copiée par un Rapporteur.

Les meilleurs travaux, qu'il serait difficile de classer par ordre de mérite, sont ceux venant des archiprêtrés du Creusot, de Chauffailles, Ligny, Matour, Saint-Pierre de Chalon, Saint-Germain-du-Bois, Saint-Bonnet-de-Joux, Digoin, Palinges, Verdun, etc.

AOUT

PRUDENCE DU CONFESSEUR

I. Nécessité et conditions de la prudence dans le ministre du sacrement de Pénitence. — II. Donner les règles qui doivent diriger le confesseur dans l'interrogation des pénitents, surtout des enfants et des personnes mariées, relativement au sixième précepte. *(La réponse à cette dernière partie de la question sera donnée en latin.)*

I

Nécessité et conditions de la prudence dans le ministre du sacrement de Pénitence.

Quelque science que puisse avoir un confesseur, dit saint Charles Borromée, jamais il ne pourra réussir dans son emploi, s'il n'a une très grande prudence. La science, en effet, établit les principes et les lois, trace au confesseur les voies qu'il

doit suivre, tant pour le salut des âmes que pour le sien propre, mais ce guide serait insuffisant, s'il n'était, dans l'application, sagement réglé et modifié, suivant les circonstances de temps, de lieu, de personnes, de situation, d'antécédents et d'habitudes.

« Que le prêtre, dit le quatrième concile de Latran, soit discret et prudent, afin que, semblable à un habile médecin, il mêle le vin avec l'huile, pour guérir les blessures de celui qu'il traite. Qu'il s'informe diligemment des circonstances, tant de celles qui touchent la personne du pénitent que de celles de son péché, afin qu'il juge prudemment quel avis il doit donner et quels remèdes il faut appliquer, se servant de diverses expériences pour guérir les malades ». On sait quelle attention il faut à un médecin pour connaître et traiter les maladies du corps; nul n'ignore quels malheurs souvent irréparables peuvent causer une simple distraction, une pure imprudence. Or, les maladies de l'âme ne sont pas moins nombreuses que celles du corps ; elles ne sont pas moins difficiles à connaître et à guérir, et si une imprudence, un manque de diagnostic peuvent entraîner la mort du corps, une imprudence, un manque de discernement peuvent aussi donner la mort à l'âme et la précipiter en enfer.

MM. les Rapporteurs ont fait les plus sages considérations sur ce point important, sans bien préciser, toutefois, les grandes règles qui doivent

guider le prêtre au saint tribunal. Ils ont montré le confesseur, médecin et juge des âmes, devant agir avec autant de circonspection et de prudence que les médecins des corps et les juges de nos tribunaux. On a consulté avec fruit l'excellent traité de saint Charles Borromée. Quelques-uns se sont attardés à parler longuement de la vertu de prudence. D'autres, en petit nombre, semblant s'être un peu mépris sur la question, ont donné les conditions de l'obtention de la vertu de prudence, plutôt que les conditions de la pratique de cette même vertu. Cette vertu, nul n'en doute, s'acquiert par la prière, l'étude, l'observation et l'expérience, mais l'état de la question nous semble être celui-ci : quelles sont les règles de la prudence pour le confesseur? Quelles sont les conditions requises pour que le prêtre agisse avec fruit au saint tribunal?

Un des meilleurs rapports s'est inspiré de la doctrine de saint Liguori, résumée par le P. Clément Marc : *Institutiones morales alphonsianæ*, t. II, p. 302. Nous ne saurions mieux faire que d'emprunter à ce rapport nos principales conclusions.

La prudence du confesseur se montrera : 1° dans le choix des opinions approuvées ; 2° dans la liberté largement ménagée pour la confession ; 3° dans l'audition des personnes du sexe ; 4° dans les interrogations à faire et les avertissements à donner aux pénitents ; 5° dans la concession ou le refus

de l'absolution ; 6° dans la correction des erreurs commises par le confesseur lui-même; 7° dans l'observation du secret sacramentel.

Dans le présent rapport, il ne doit être question que des quatre premières conditions de la prudence. Il a été parlé de la sixième. Dans le rapport suivant, on traitera de l'observation du secret sacramentel. et enfin deux conférences de l'année prochaine seront consacrées à l'examen de certains cas difficiles, où le prêtre a besoin d'une souveraine prudence pour juger, s'il doit donner ou refuser l'absolution.

1° Une grande prudence est nécessaire au confesseur pour se déterminer judicieusement dans le choix des solutions relatives aux différents cas de conscience. Cette prudence le préservera, avant tout, des réponses irréfléchies, hasardées. Ce ne sera qu'après un examen attentif qu'il se décidera et jugera. Dans le choix des opinions, en matière de controverse, il évitera pareillement les excès de rigorisme et de relâchement. il gardera la mesure indiquée par la sagesse. A côté des justes et particuliers égards dus à ses pénitents, il maintiendra la raison théologique. comme base et règle de ses décisions. Après sérieux examen, si l'indécision persiste dans son esprit, il consultera ou les personnes ou les auteurs dont il espère le plus de lumières. Voici, concernant ces points importants et souvent difficiles dans la pratique, les règles sages tracées par saint Liguori.

Regula I. S'il s'agit d'un pénitent disposé à suivre le parti le plus sûr, le confesseur, généralement parlant, doit le diriger, suivant l'opinion la plus sûre, car dans cette hypothèse de parfaite bonne volonté, le confesseur est certainement tenu de mettre le pénitent dans la voie du plus grand profit spirituel. La prudence dira quand il pourrait être dangereux d'imposer, comme règle invariable, l'obligation des opinions les plus rigides : la douceur et la modération sont les indications ordinaires de la sagesse bien réglée.

Regula II. Le confesseur doit suivre l'opinion la plus mitigée, quand il la juge plus propre à favoriser les efforts de conversion et de persévérance du pénitent. Si, au contraire, l'opinion la plus bénigne lui paraît conduire par une déviation plus entraînante à la transgression de la loi, il doit s'attacher à faire prévaloir, comme meilleure et plus sûre conseillère, l'opinion la plus rigide.

Certaines opinions, spéculativement probables, ou paraissant telles, sont, dans la pratique et en réalité, très dangereuses. Ainsi, certaines manières de penser et de juger, relatives aux attouchements, embrassements, danses, spectacles, quoique probables en théorie, ces opinions, dans la pratique, sont un véritable danger. En matière de simonie, d'usure, de légitime compensation en cas de procès, d'offense, certains théologiens, sous prétexte de libéralité, de reconnaissance, de compensation légitime ou de juste répression autorisent, sous

forme d'opinion probable, des moyens et des procédés dangereux, car ils entr'ouvrent la porte à la passion, pour des excès plus grands, pour l'injustice, le vol et la vengeance.

Regula III. L'absolution ne peut être refusée à un pénitent, d'ailleurs bien disposé, pour la seule raison qu'il s'attacherait à une opinion probable, mais contraire à celle de son confesseur. Dans la présente hypothèse, le pénitent, sa confession faite, a un droit non douteux à l'absolution. On ne pourrait objecter, comme motif d'indignité, la non conformité de son opinion à celle de son confesseur, car celui-ci n'est nullement juge des opinions et des controverses, mais simplement de la disposition de son pénitent. (Concil. Trid., sess. XIV, cap. 5.)

La solution précédente est basée sur la supposition que le pénitent est instruit et suffisamment capable de se former une conscience droite touchant l'opinion qu'il adopte ; que cette opinion est en elle-même solidement probable et repose sur une conviction sincère et réfléchie ; que le confesseur, bien qu'il ne la partage pas, ne puisse la considérer comme absolument fausse. Dans ce dernier cas, le confesseur ne pourrait absoudre le pénitent qu'autant que celui-ci renoncerait à une appréciation trop témérairement personnelle. Si la différence d'opinion, chez le confesseur, portait sur l'insuffisance de sa juridiction ou des dispositions du pénitent, la conscience du prêtre lui

défendrait d'absoudre, et le pénitent devrait s'en rapporter et s'en tenir au jugement du confesseur.

2° Une prudence de pratique facile et de conséquence considérable, dans le gouvernement des âmes, c'est de laisser, pour le choix d'un confesseur, une liberté complète. Saint Thomas, saint Liguori donnent, sur ce grave sujet, des avertissements que le prêtre ne doit ni ignorer ni mettre en oubli, car ils affirment, pour les sauvegarder, les délicatesses les plus intimes et les besoins les plus sacrés. La liberté du confessionnal est un droit pour le fidèle, et le devoir du prêtre est de le proclamer hautement, pour en élargir l'usage. Ecoutons saint Thomas : « Peccaret sacerdos si non esset facilis ad præbendam licentiam confitendi alteri, quia multi sunt adeo infirmi quod potius sine confessione morerentur quam tali sacerdoti confiterentur ». Ecoutons saint Liguori : « Caveat confessarius ne suis pœnitentibus spiritualibus, præsertim feminis, prohibeat accedere ad alium confessarium ; et cum advertat accessisse, ostendat id sibi gratum fuisse : imo ipsis imponat ut aliquando apud alios confiteantur. »

Pour tenir grande ouverte aux âmes cette porte de la liberté de conscience, les ordonnances diocésaines, n° 440, font à tous les prêtres qui ont charge de pasteur un devoir de donner à leurs fidèles, du haut de la chaire sacrée, avant l'ouverture du temps pascal, la permission de s'adresser pour la confession annuelle, à qui leur conviendra

parmi les prêtres approuvés. Pour le service du même intérêt supérieur, chaque année, s'étend et se généralise, encouragée par les résultats, l'habitude de procurer aux paroisses, dans le temps de Pâques surtout, des confesseurs extraordinaires. Nul moyen de zèle plus sérieusement efficace pour le salut des âmes.

3° Le confesseur prudent s'entourera des précautions les plus grandes, lorsqu'il devra entendre des confessions de femmes, et surtout de femmes pieuses. L'expérience, dont il ne faut pas discuter mais écouter docilement les conseils et les prescriptions, trace avec autorité, dans un décret de la Congrégation des évêques, 21 janvier 1610, les règles de la plus nécessaire prudence : « Confessarii sine necessitate non debent audire mulierum confessiones post crepusculum vespertinum et ante auroram ». S'il y a nécessité d'enfreindre ce règlement, le même décret ajoute : « Id non fiat sine lumine accenso et teste... »

Gardant un extérieur grave qui éloigne toute familiarité, ajoute le conférencier dont nous parlions tout à l'heure, le confesseur prudent s'abstiendra sévèrement des paroles amicales et tendres, et évitera, comme particulièrement et à tous les points de vue dangereuses, les conversations inutiles, les excursions prolongées sur le terrain de la sentimentalité. Qu'il semble même ne point reconnaître sa pénitente. Avant la confession et au sortir du tribunal, réserve et discrétion dans les

regards comme dans les paroles. La pénitente n'est point une femme, mais une âme qui cherche Dieu. Le confesseur n'est que le ministre du sacrement, entendant une servante de Dieu qui s'accuse et se repent. De même, en se levant, la femme absoute ne doit laisser et emporter que le souvenir de Dieu.

Les visites du confesseur à ses pénitentes doivent être rares et toujours justifiées par un motif grave. Si les circonstances le forcent à les entendre chez elles, pour raison de maladie ou d'infirmité, il laissera ouverte la porte de l'appartement, et ne donnera à ces confessions que le temps strictement nécessaire. Mutisme absolu de sa part et s'il le faut, imposé à la pénitente sur les défauts de ses autres confesseurs. La prudence demande encore au confesseur d'éviter tout ce qui pourrait donner à son ministère une apparence de partialité, et sans entrer dans des détails trop prolixes, tout ce qui pourrait en amoindrir la confiance et en abaisser la divine honorabilité.

Diverses mesures de prudence sont recommandées au confesseur, selon l'état particulier des personnes qui recourent à son ministère sacré. Prudence dans les avis, les exhortations qui s'adressent aux jeunes personnes, aux vieillards, à des chrétiens plus ou moins généreux dans le service de Dieu. Ce serait témérité de pousser à l'héroïsme des âmes qui n'en sont nullement susceptibles, ce serait pareillement une faute de

laisser dans la voie commune et ordinaire les âmes d'élite qui aspirent à une vie plus parfaite. Prudence dans l'imposition de la pénitence qui doit être proportionnée aux fautes commises et rester toujours possible au pénitent. Prudence vis-à-vis les grands pécheurs qu'on doit écouter avec une souveraine bonté. Jamais confesseur prudent ne laissera échapper de ces reproches amers, de ces exclamations d'horreur, de ces brusques interruptions qui arrêtent tout aveu sur les lèvres du pénitent le mieux disposé... Que de mal peuvent faire ces tristes confesseurs, oubliant qu'ils sont, au saint tribunal, les représentants du Dieu de miséricorde ! Prudence et patience surtout, vis-à-vis des personnes scrupuleuses... Il faut les détromper avec douceur et ne jamais augmenter le trouble de leur âme par des paroles de vivacité et d'aigreur. Prudence avec certaines personnes pieuses, prenant leurs rêveries, les illusions de leur esprit pour des révélations, et voulant entretenir leur confesseur de mille choses étrangères à la confession..... Prudence, prudence toujours !... MM. les Rapporteurs l'ont dit, chacun à sa manière, quelquefois d'une manière assez piquante, et l'on peut conclure sans peine que la direction des âmes est un art difficile : « Ars artium regimen animarum. »

II

Donner les règles qui doivent diriger le confesseur dans l'interrogation des pénitents, surtout des enfants et des personnes mariées, relativement au sixième précepte.

Inutile d'insister longuement sur l'obligation imposée au confesseur d'interroger les pénitents. Cette obligation est de toute première évidence. Ecoutons saint Thomas : « Sacerdos debet perscrutari conscientiam peccatoris in confessione, quasi medicus vulnus et judex causam. » L'autorité de l'Eglise est formelle sur ce point : « Sacerdos sit discretus et prudens, diligenter inquirens et peccatoris circumstantias, et peccati. » Sans cette précaution qui procure l'intégrité de la confession, le prêtre s'exposerait à juger une cause non suffisamment instruite, courrait risque d'absoudre celui qui ne le mérite pas, quelquefois même refuserait le pardon à celui qui en est véritablement digne.

Quels pénitents faut-il interroger?

1° Inutile d'interroger ceux qui connaissent suffisamment leurs devoirs, s'expliquent clairement et ne peuvent être présumés de duplicité et de mensonge au saint tribunal, surtout s'ils fréquentent les sacrements d'une manière suivie.

Mais si le confesseur soupçonne un défaut de

sincérité, s'il ne reçoit qu'un aveu plein d'embarras et d'hésitation, le ministre du sacrement doit interroger prudemment le malade spirituel, sans brusquerie, sans blâme. Que la bonté du confesseur mette le pénitent complètement à l'aise : les bonnes paroles ouvriront la porte du cœur et la vérité se dévoilera devant le représentant de la souveraine clémence.

2° Le confesseur doit interroger les pénitents qui paraissent peu instruits des mystères de la foi et des dispositions requises pour la réception des sacrements. Souvent cette tâche est délicate, surtout quand elle s'exerce à l'endroit des gens du monde dont l'ignorance en matière de religion est quelquefois si grande. Il ne faut pas les humilier, il ne faut pas avoir l'air de soupçonner qu'ils ignorent les principaux mystères de la foi.

3° Le confesseur doit interroger ceux qui semblent ignorer les devoirs de leur état et qui ne s'accusent nullement des fautes qu'ils pourraient avoir commises sur ce point... Pères et mères, n'avez-vous rien à vous reprocher dans l'éducation de vos enfants?... Commerçants, chefs de maisons, n'avez-vous rien qui vous inquiète, touchant la probité, la surveillance de vos employés, de vos serviteurs?... Il sera extrêmement difficile de faire avouer à un commerçant qu'il a des reproches à se faire sur le septième commandement.

4° Il faut interroger ceux qui ne peuvent faire convenablement leur examen de conscience, soit

à cause de leur ignorance, soit à cause de leur peu de mémoire. Que de personnes, oublieuses de leur catéchisme, ne considèrent comme péchés que les actes extérieurs et se permettent sans scrupule les mauvaises pensées, les mauvais désirs! Que de personnes s'accusent vaguement d'avoir juré, d'avoir volé, d'avoir commis d'autres fautes, sans faire connaître la moindre circonstance du péché, sans indiquer le nombre des péchés de chaque espèce! Au confesseur incombe le soin de démêler la nature de ces accusations vagues et incomplètes, d'en peser la gravité, afin d'y remédier de la manière la plus utile.

5° Il faut interroger les pécheurs timides auxquels la honte ferme la bouche. C'est pour eux, surtout, que le confesseur doit avoir des entrailles de père. Qu'il aille au devant d'eux, leur inspire la confiance la plus entière, les encourage, et que par de sages interrogations il fasse sortir de leurs cœurs tout ce qui les oppresse.

6° Il faut interroger ceux qui viennent sans préparation suffisante, et ils sont nombreux. La forme de ces interrogations, de ces investigations supplémentaires ou complémentaires de la confession doit toujours être inspirée par la prudence, la modération, la douceur et la charité. Nulle question qui sente la curiosité humaine; nulle demande qui n'ait directement rapport à la confession du pénitent et à l'intérêt de son âme. Le confessionnal n'est point une salle de conver-

sation....., et si parfois le pénitent s'écartait lui-même de cette règle, en mêlant au récit de ses fautes des divagations inutiles, c'est au confesseur à le ramener à la sobriété du langage.

Suivant la recommandation du programme, nous emploierons la langue plus discrète de l'Eglise, pour résumer les principes et les règles qui doivent guider la prudence du confesseur dans l'interrogation, au saint tribunal, des enfants et des personnes mariées, relativement au sixième précepte.

Neminem latet pœnitentes teneri ad confitenda omnia peccata contra sextum Dei preceptum, sive externa, sive interna, etiam omnino turpia; nec ipsos excusat ruboris timor. Unde horum peccatorum declarari debent species et numerus qui multiplici modo augeri potest ex objecto, ex actibus, ex personis; declarari debent consectaria culpæ, necnon et circumstantiæ saltem speciem mutantes, numerum augentes, habitudinem et occasionem proximam ponentes. Teneri proinde confessarium ad satagendum ut integra fiat horum peccatorum confessio omnes theologi profitentur.

Debet igitur confessarius pœnitentes circa hæc peccata turpia aliquando interrogare, ut constat auctoritate Benedicti XIV in bulla Jubilæi 1749, necnon et diversis declarationibus S. Pœnitentiariæ vel S. Officii, præsertim 8 junii 1842 et

21 maii 1851. Hæc autem interrogatio prudentiæ regulis subjacet erga omnes pœnitentes et præcipue quoad impuberes et conjugatos.

1° Quoad omnes, theologi sine ulla exceptione affirmant potius permittendum esse ut deficiat confessionis materialis integritas quam ut pœnitenti præbeatur scandalum. Confessarius « caveat ne curiosis aut inutilibus interrogationibus quemquam detineat, præsertim juniores utriusque sexus, vel alios, de eo, quod ignorant, imprudenter interrogans, ne scandalum patiantur indeque peccare discant. » *Rituale romanum*. Tit. III, cap. I, 16.

Igitur interrogationes in materia turpi paucæ et castæ semper sint. Nihil absolute dicendum de peccatis quæ verisimiliter non fuerint commissa, ne doceantur pœnitentes de iis quæ feliciter ignorant. Semper incipiendum a levioribus culpis et sic ad majores prout datur responsio, et ultro non est procedendum, generaliter loquendo, si negative respondeatur. Dixi : generaliter loquendo, quia reperiuntur aliquoties adeo rudes et ignari qui non offensionem Dei reputant pravas cogitationes, mala desideria et quidquid non est externum vel cum alia persona commissum, nequidem infandum bestialitatis flagitium. Ex variis personæ, status, ætatis circumstantiis, prudens confessarius judicium sibi efformans, existimabit an novis interrogationibus pœnitentem insequi debeat, vel non. Semper memor sit confessarius sancti Caroli consilii : « Quod spectat

ad carnis peccata, summam habeat cautelam in eorum interrogationibus, ut, cum peccati speciem, numerum et circumstantias graviores audierit, a cæteris abstineat. Satius est enim imperfectam relinquere confessionem quam se aut pœnitentem contaminationi exponere. »

2° Quoad impuberes, maxima adhibenda est prudentia. Omnibus notum est multos ab egregiis parentibus educatos angelica innocentia pollere, multosque sibimetipsis derelictos plusve minusve mature esse perversos. Confessarii munus est hos ab istis prudenter discernere. Priorum igitur nativa curiositas non moveatur ad ea quorum ne minimam quidem habent notitiam ; posteriorum vero, quantum fieri potest, noscatur perversitas.

Unde 1° semper honeste loquatur confessarius pudicis verbis, etiam circa impudica interrogans : nullo utatur verbo quod admirationem et curiositatem infantis excitet ; 2° Directe de peccato non interroget in specie turpi, sed pergat a generalioribus quæstionibus ad facta specialiora, de cogitationibus ad actus, de occasionibus ad factum, suaviter inducens pœnitentem ad peccatorum revelationem, cum caute interrogans de numero et cæteris ad peccatum declaratum attinentibus, ita ut nihil inhonestum doceat juniores pœnitentes.

3° Quoad conjuges, permaxima requiritur prudentia : undique syrtes et scopuli vitandi. Imprudentia scilicet quæ meram curiositatem redolet

et nimia conscientiæ timiditas quæ ne plus dicat, nil dicit. Aliquando, ut multi opinantur collatores doctrinam profitentes DD. Bouvier et aliorum theologorum, prudenter tacetur si nempe pœnitens in bona fide versetur et ex monitione nulla prævideatur emendatio. Sed, ex omnium theologorum assensu, bona fides non est præsumenda circa multa puncta, v. g., si agatur de sodomia aliisve infamiis rectæ rationi repugnantibus.

Si pœnitens onanistam sese fateatur, tractandus est sicut habituatus et recidivus in occasione necessaria. Quod si, remediis adhibitis, semper eodem modo relabatur absque probabili spe emendationis, nullo modo absolvendus est ; sed si de hoc crimine taceat, magna adest difficultas quam RR. Episcopus Augustodunensis luculenter exposuit ad S. Sedem die 18 januarii 1886.

« Nodus difficultatis versatur circa necessitatem *interrogandi* et monendi pœnitentes.

» Omnes quidem confessarii et theologiæ moralis scriptores maximam hujus peccati gravitatem agnoscunt ; omnes similiter fatentur summam confessario adhibendam esse in interrogando prudentiam ac modestiam, et satius esse ut deficiat confessionis integritas materialis quam ut pœnitenti, ex indiscreta interrogatione scandalum obveniat, vel decus sacri ministerii offendatur.

» Discrepant vero confessarii, in hoc capite : an necessaria sit necne interrogatio ipsa, licet castis modestisque verbis expressa ?

» Alii enim confessarii persuasum sibi habent, inter tot fideles qui detestandæ Onanis praxi indulgent, aliquos saltem reperiri qui in bona fide versantur. Ne igitur raros hosce pœnitentes ex bona fide deturbent, consultius esse putant *neminem* de hoc peccato *interrogare*, nisi forte ipse se pœnitens accusare incipiat et interrogatio confessionem tantummodo faciliorem reddat. Iidem confessarii arbitrantur *moneri non debere* pœnitentem de gravitate hujus peccati, eo quod forte rem non ita gravem esse existimet. Atque in ista opinione, hac etiam ratione confirmantur quod plerique conjuges de onanismi malitia aperte moniti, sacramenta deserturi prævideantur, atque adeo majus damnationis periculum incurrant.

» Alii vero confessarii existimant ministris divinæ legis quibus ex officio incumbit propria fideles munera docere, *licitum non esse silentium*, cum vident ipsius naturæ præcepta generaliter violari.

» Tunc enim (ut verbis utamur Benedicti XIV in sua bulla : Apostolica constitutio) : Pœnitens aut crimina ignorat quæ tamen nosse debet, aut in iis versatur circumstantiis quæ, confessario dissimulante, peccatorem in pravo opere obfirmant, non sine aliorum scandalo; cum quis arbitretur eas sibi licere quæ ab iis qui Ecclesiæ sacramenta frequentant, impune exerceri animadverterit. » Hinc præfati confessarii censent toties *discretam interrogationem* esse faciendam

de onanismo, quoties *fundata suspicio adest* pœnitentem huic crimini esse addictum; censent bonum commune postulare ut pœnitens qui probabiliter tantum in bona fide versatur, apertis sed discretis verbis moneatur; censent demum tunc solum ab interrogando et monendo esse abstinendum (nisi contrarium postulet bonum commune) cum ex circumstantiis moraliter certum esse videtur pœnitentem in bona fide versari et monitionem fore infructuosam.

» Ex responsis a sancta Sede hactenus datis variæ quidem suppeditantur regulæ quibus plura jam dubia ad hanc materiam pertinentia dilucidata sunt.

» Sic ex responso sacræ Pœnitentiariæ, die XIV decembris 1876, dato ad Rectorem parochiæ in diœcesi Andegavensi, constat *non esse licitum* favere pænitentium errori qui a multis bona fides dicitur, nec talem fidem creare.

» Constat etiam non satisfacere muneri suo eos confessarios qui, quando pœnitens solummodo accusat onanismum, altum silentium servant, et finita peccatorum confessione, illum verbis generalibus ad contritionem excitant, illique asserenti se detestari omne peccatum lethale sanctam absolutionem impertiuntur.

» Constat præterea *omni reprehensione carere* eos confessarios qui (intra limites a Rituali romano et probatis auctoribus præstitutos se continentes, quoad interrogationes de usu matrimonii conju-

gibus aliquando faciendas), non omittunt quemcumque pœnitentem sive sponte, sive ex interrogatione prudenter facta, confessum de onanismo reprehendere non secus ac de aliis gravibus sceleribus, quantum ejus bonum exigere videtur; nec illum absolvunt nisi sufficientibus signis monstret se dolere de præterito et habere propositum non amplius onanistice agendi.

» Verum cum, ex superioribus sanctæ Sedis Apostolicæ responsis, non omnia de hac materia dubia solvantur, atque interea diversimode a diversis confessariis cum onanistis agatur, non sine gravi animarum detrimento ac magno pastorum mœrore, hinc præfatus orator Sanctitatem Vestram verba vitæ æternæ habentem, reverenter ac fiducialiter adit, enixe supplicans ut Vestra Beatitudo ad sequentia dubia benignum dare responsum dignetur, videlicet :

» 1° Quando adest fundata suspicio pœnitentem qui de onanismo omnino silet huic crimini esse addictum, num confessario *liceat* a prudenti et discreta interrogatione abstinere, eo quod prævideat plures a bona fide exturbandos multosque sacramenta deserturos esse? An non potius *teneatur* confessarius prudenter et discrete interrogare?

» 2° An confessarius qui sive ex spontanea confessione, sive ex prudenti interrogatione cognoscit pœnitentem esse onanistam, teneatur illum de hujus peccati gravitate æque ac de aliorum peccatorum mortalium *monere*, eumque (ut ait Rituale

romanum) paterna charitate reprehendere, eique absolutionem tunc solum impertiri cum sufficientibus signis constet eum dolere de præterito et habere propositum non amplius onanistice agendi? »

« Sacra Pœnitentiaria, attento vitium infandum de quo in casu late invaluisse, ad proposita dubia respondendum censuit, prout respondet :

» Ad primum. Regulariter NEGATIVE ad primam partem; AFFIRMATIVE ad secundam.

» Ad secundum. AFFIRMATIVE, juxta doctrinas probatorum auctorum.

» Datum Romæ in sacra Pœnitentiaria die decima martii 1886. »

Valde notanda sunt verba : *Regulariter* et *juxta doctrinas probatorum auctorum*. Hæc enim verba innuunt adesse speciales et individuales circumstantias ex quibus responsionis applicatio plus minusve modificari possit, nec ideo derelinquendam communem theologorum doctrinam circa bonam fidem quæ, quando certo existit, destrui regulariter non debet, si frustra exturbandus sit pœnitens et per peccatum formale a sacramentis in futurum removendus. Omni modo tamen instent confessarii ut conjuges adimpleant matrimonii officia, nec de onanismo taceant propter dubium monitionis exitum, attento *late invaluisse* infandum istud vitium.

Trente-huit rapports ont été envoyés. Quelques-uns manquent de méthode et sont incomplets.

surtout dans la seconde moitié. D'autres témoignent de sérieuses recherches, se distinguent par d'intéressants développements et une rédaction plus personnelle. Sans vouloir classer, par ordre de mérite, les meilleurs travaux, nous signalons ceux des archiprêtrés de Couches, de Saint-Germain-du-Bois, de Semur-en-Brionnais, de Bourbon, de Montceau-les-Mines, de Saint-Bonnet-de-Joux et de Tournus.

OCTOBRE

DISCRÉTION DU CONFESSEUR

I. Etablir l'obligation naturelle et divine du secret sacramentel. — II. Objet de ce secret. — III. Quelques conséquences pratiques. — IV. Le confesseur est-il seul obligé au secret sacramentel?

I

Etablir l'obligation naturelle et divine du secret sacramentel.

Il ne paraît pas nécessaire d'insister longuement sur l'obligation imposée au confesseur de garder inviolables et absolument secrets les aveux du pénitent.

Le droit naturel le proclame. Il existe un vrai pacte entre le confesseur et le pénitent. Ce dernier compte sur la discrétion la plus entière du

représentant de Jésus-Christ au saint tribunal, et dès l'instant que le prêtre accepte un semblable ministère, il s'engage pleinement à en respecter toutes les conditions.

Le droit naturel le plus élémentaire veut qu'on respecte la réputation des autres. Or le prêtre qui révélerait le secret du confessionnal se rendrait coupable de la plus horrible diffamation. Que de réputations compromises! Que de personnes déconsidérées, si le confesseur oublieux de ses devoirs allait divulguer les confidences qui lui ont été faites! Un tel prêtre, s'il existait jamais, tomberait, non seulement sous le coup des anathèmes de l'Église, mais serait très sévèrement puni par la justice des hommes, l'article 378 de notre code pénal édictant des peines contre tous ceux qui trahissent le secret professionnel.

Il est facile d'établir que le droit divin fait au prêtre les mêmes prescriptions.

Jésus-Christ, en établissant la confession pour le bien des hommes, le salut des pécheurs, a défendu implicitement de rien faire qui puisse rendre cette même confession odieuse, impraticable, source de misères pour ceux-mêmes qu'elle est appelée à guérir de leurs infirmités spirituelles. Qui ne voit combien serait pénible l'aveu des péchés, combien même serait funeste la confession, si le prêtre osait s'en permettre la divulgation? Que de ferments de discorde dans la société! Que de répulsion pour le sacrement de pénitence,

et l'on peut dire contre la religion chrétienne tout entière, si le prêtre ne se condamnait à un éternel silence sur les révélations de personnes qui voient en lui le représentant de Jésus-Christ! Aussi tous les théologiens disent avec saint Thomas : « In nullo casu licet revelare confessionem, nec verbo, nec facto, nec nutu, nec aliquo signo, quia est sacrilegium. »

Le droit ecclésiastique confirme les précédentes conclusions. Qu'il nous suffise de citer ces lignes, du quatrième concile de Latran. « Caveat autem omnino confessarius ne verbo, aut signo, aut alio quovis modo aliquatenus prodeat peccatorem, sed si prudentiori consilio indiguerit, illud absque ulla expressione personæ caute requirat. » — « In ministro, dit le Rituel romain, requiritur etiam bonitas, scientia atque prudentia cum sigillo secretæ confessionis, sub exacto perpetuoque silentio. » (Tit. III, c. I, 1.)

II

Objet de ce secret.

Tombent sous la loi du secret sacramentel, non seulement tous les péchés mortels ou véniels déclarés par le pénitent, mais encore les diverses circonstances de ces mêmes péchés, les vices,

les penchants, les tentations, les scrupules, les défauts naturels ou accidentels, en un mot, tout ce qui peut être regardé comme désavantageux au pénitent, toutes les révélations qui seraient de nature à causer de la peine ou du déplaisir à la personne dont il serait question, tout ce qui pourrait rendre le sacrement odieux et en détourner les fidèles.

De l'aveu de tous, il n'y a pas de légèreté de matière dans la violation directe du secret sacramentel. La révélation ne tombât-elle que sur des fautes légères, le confesseur imprudent doit être considéré comme coupable de péché mortel.

Les théologiens se demandent si les vertus du pénitent, les dons extraordinaires, connus dans une âme par la seule confession, tombent également sous la loi du secret sacramentel.

Ordinairement parlant, et durant la vie de ces saintes personnes, le secret doit être gardé, surtout vis-à-vis des gens du monde qui pourraient s'imaginer qu'on divulgue les péchés et les vices, aussi bien que les vertus et les actes héroïques de religion. En règle générale, un prêtre ne doit jamais se baser sur les connaissances acquises au confessionnal, pour dire de telle personne : elle a une grande piété, elle est humble, docile, favorisée de grâces extraordinaires, etc... Si ces propos venaient à une certaine publicité, on pourrait craindre soit de provoquer l'orgueil de la personne louangée, soit de blesser sa modestie, soit encore

de provoquer des comparaisons désobligeantes pour d'autres personnes.

Peut-être la connaissance de ces vertus et de tout ce qui n'a pas rapport au péché n'oblige-t-elle point le confesseur à la discrétion absolue, comme la connaissance du péché lui-même, mais en ce cas, et de l'aveu de tous, le prêtre semble lié par l'obligation du secret naturel.

Après la mort du chrétien exemplaire, l'obligation du silence sur les vertus dont le prêtre seul a eu la complète connaissance peut parfaitement ne plus exister. C'est par les révélations de leurs confesseurs que nous avons pu connaître les perfections extraordinaires de grands saints, de saint Louis de Gonzague, de la bienheureuse Marguerite-Marie et de bien d'autres. Aussi, dans les causes de béatification, les attestations du confesseur sont-elles jugées licites et utiles bien que non nécessaires. « In causa beatificationis attestationes confessarii judicantur licitæ atque utiles, quamvis non necessariæ. » (Bened. XIV, *De beatif.* l. III. c. 7). Les révélations du pénitent, touchant son complice, quand bien même ces révélations auraient été faites sans nécessité et par pure imprudence, doivent être inviolablement gardées sous le sceau sacramentel.

On se demande encore si quelques circonstances de personnes, soit du pénitent, soit du confesseur, quelques détails dans le mode de confession doivent être gardés sous le sceau sacramentel : par

exemple, si le pénitent noie sa confession dans des détails inutiles, s'il a une haleine infecte, s'il se montre courroucé d'un refus d'absolution, etc..., si le confesseur s'impatiente pour un motif ou pour un autre...

La discrétion la plus absolue est toujours recommandée au confesseur. Après l'entretien secret du confessionnal, toute divulgation même sur les plus minimes détails défavorables, est souverainement inexcusable. C'est un manque de convenance des plus grossiers envers la personne qui vous donne sa confiance, c'est une irrévérence envers le sacrement et, par conséquent, une faute plus ou moins grave.

Le secret de la confession pourrait être violé directement ou indirectement.

1° *Directement*, par la révélation formelle des péchés connus au saint tribunal. Rendons grâces à Dieu qui protège son sacrement, il n'a jamais été dit qu'un prêtre se soit rendu, de propos délibéré, coupable d'une telle prévarication. On a vu des prêtres tomber en démence : jamais, dans leur délire, il ne leur est arrivé de divaguer sur les confidences reçues au confessionnal. On a vu des prêtres apostats et profanateurs de leur saint ministère; au moment de la Révolution, de malheureux prêtres renoncèrent à leurs vœux et donnèrent bien du scandale : voulait-on les amener à bafouer la confession et à divulguer le secret du

confessionnal? Dieu lui-même semblait mettre un sceau sur leurs lèvres et ils restaient muets.

2° Le secret de la confession pourrait être violé *indirectement* par l'imprudence du confesseur, soit au saint tribunal, soit en dehors du confessionnal. Nous allons le montrer, en indiquant les règles générales qui tendent à prévenir les imprudences et les indiscrétions. C'est la troisième partie de ce travail.

III

Quelques conséquences pratiques.

1° Au saint tribunal, le prêtre doit veiller constamment à parler bas, de manière à n'être entendu que de son seul pénitent. Que l'aveu des plus graves fautes le laisse calme et paternel! S'il pousse des soupirs de douloureux étonnement, s'il s'anime et élève tant soit peu la voix, on devinera sans peine qu'un aveu grave vient d'être fait.

2° Que le prêtre se garde bien de fermer violemment et brusquement la grille du confessionnal (comme cela arrive malheureusement quelquefois!) S'il se trouve en présence d'un récidif, d'un pécheur incorrigible ne voulant aucunement renoncer aux occasions dangereuses, qu'il le traite extérieurement comme tous les autres et le renvoie

après une monition dont personne ne pourra soupçonner la signification.

3° Vis-à-vis de son pénitent, même au confessionnal, le prêtre ne doit pas, sans une absolue nécessité, faire un retour sur les confessions précédentes. S'il le fait, il faut que la confession actuelle soit analogue aux confessions passées ou en rapport avec elles. Ainsi le prêtre peut s'informer si une restitution, une réparation, obligatoires et promises, lors de la dernière confession, ont été faites, si les moyens prescrits pour éviter telle faute habituelle, confessée aujourd'hui comme précédemment, ont été employés. Mais dans cette circonstance, le prêtre doit agir avec discrétion et charité, de manière à ne point blesser son pénitent. Il doit éviter tout ce qu'il y a de pénible et d'humiliant dans ces retours sur le passé. Jamais, bien entendu, on ne reviendra sur une faute isolée et solitaire, quelque grave, quelque honteuse qu'elle ait pu être, sans le consentement formel du pénitent.

1° En dehors du saint tribunal et vis-à-vis du pénitent, le confesseur ne doit jamais lui parler des choses de sa confession, à moins d'une autorisation formelle, et pleinement libre, et cette autorisation ne peut être demandée que pour des raisons graves. Rien ne choquerait un pénitent, comme une allusion, même la plus voilée, à des confidences qu'il entendait faire au représentant de Dieu, et non à un homme de la terre.

2° Quelle qu'ait pu être la gravité des fautes avouées au saint tribunal, le confesseur, dans le commerce habituel de la vie, doit traiter son pénitent avec la même bienveillance accoutumée. Ainsi un supérieur de religieux ne doit montrer aucune humeur au moine dont il a entendu la confession, les péchés avoués seraient-ils énormes.

3° Vis-à-vis des étrangers, surtout en présence des laïques, le prêtre ne doit jamais parler de confession, ni faire la moindre allusion familière à cette partie du sacrement de pénitence. Les personnes du monde seraient gravement scandalisées et pourraient croire que les confesseurs manquent de réserve sur un point si délicat. Les choses sacrées ne doivent jamais servir de thème aux conversations profanes.

Il peut arriver que des questions indiscrètes soient posées au prêtre qui a entendu telle et telle confession. Le ministre du sacrement fera comprendre soit par son silence, soit par une réponse évasive, soit même par un mot sévère qu'il n'a rien à répondre. Le prêtre interrogé devant les tribunaux sur ce qu'il pourrait savoir par la voie de la confession est censé ne rien savoir et doit persister dans l'affirmation positive qu'il ne sait rien suivant la maxime du droit canon : « Illud quod per confessionem scio, minus scio quam illud quod nescio. » A l'exemple de saint Jean Népomucène, le prêtre doit être résolu à tout

souffrir, à endurer la mort même, plutôt que de trahir le secret de son divin ministère.

Parfois cependant, quand la question posée ne touche pas la substance même de la confession, mais vise seulement le fait de la confession, le prêtre peut satisfaire le désir de ceux qui ont de l'intérêt à être informés. Ainsi l'on peut dire, sans violer le secret sacramentel, que tel malade en danger de mort, tel défunt se sont confessés, si les parents le demandent pour leur consolation, si d'autres même le demandent pour leur édification et leur propre amendement. Quelques prêtres sont, sur ce point, d'une rigidité outrée et répondent constamment : je n'en sais rien. Ainsi encore s'est établi l'usage du billet de confession pour les personnes se disposant à recevoir les sacrements des vivants, principalement celui de mariage, mais ce billet ne doit mentionner que le seul fait de la confession, sans la moindre allusion à l'absolution donnée ou refusée. Nous approuvons fort ceux qui écrivent ce billet en français : tel jour, j'ai entendu la confession d'un tel. Le porteur de cette déclaration verra nettement lui-même que les confidences du confessionnal ne sont point livrées.

Dans ses sermons, prônes, instructions, le prêtre évitera tout ce qui pourrait être une réminiscence des confessions entendues. Jamais la moindre allusion ne sera faite aux connaissances venues par la voie sacrée du confessionnal :

les coupables pourraient s'y reconnaître et manifester de l'embarras; d'autres personnes pourraient tirer des inductions désavantageuses au prochain et plus ou moins fondées. « Improbandos quoque arbitramur missionum concionatores qui, finitis piis exercitationibus, palam dicunt aut scribunt homines quosdam a longo tempore, v. g. a triginta, quadraginta annis religione carentes, christiano munere tandem his postremis diebus functos esse sacrumque tribunal adiisse. »

Au tribunal de la pénitence, le prêtre venant à l'instant même d'entendre l'aveu de péchés honteux, n'interrogera qu'avec la plus grande réserve le second pénitent sur ces mêmes péchés honteux. Ce deuxième pénitent, surtout s'il est de même condition que le précédent, pourrait croire que telle a été la confession de son voisin ou de sa voisine de confessionnal et que le prêtre continue à parler de ce qu'il vient de dire et d'entendre.

Vis-à-vis de ses confrères, et de ses confrères seuls, le prêtre peut parler d'aveux reçus en confession, lorsqu'il y a nécessité ou utilité de le faire, soit pour son instruction propre, soit pour l'avancement spirituel des âmes, et cela, avec toute la réserve possible, afin qu'on ne puisse connaître ni même soupçonner ceux dont il est question. Si un ecclésiastique doit consulter pour des cas difficiles, s'il doit s'adresser à un supérieur pour demander des pouvoirs, il faut que la plus grande circonspection règne en toutes ses démarches. Si parfois

il arrive que le pénitent doive être connu d'une tierce personne, la permission formelle du pénitent lui-même est rigoureusement indispensable.

Par rapport à lui-même, le prêtre, instruit par la confession seule, ne peut en rien modifier sa ligne de conduite envers ses pénitents. Sorti du tribunal, il faut qu'il agisse comme s'il ne savait rien. Il ne peut, même sans témoins, refuser la communion à une personne qu'il a jugée indigne d'absolution, à moins que ce ne soit un pécheur public reconnu comme tel. Ce dernier point de doctrine a soulevé une assez vive contestation parmi les membres d'une conférence, mais, selon l'enseignement des meilleurs théologiens, le principe que nous exposions à l'instant ne peut subir d'exception, et dans ce cas attristant, le prêtre ne pourrait refuser la sainte communion.

Selon saint Liguori et grand nombre de casuistes, le prêtre peut se servir des connaissances acquises au confessionnal, mais seulement dans les cas suivants, lesquels cas ne peuvent concerner que la gouverne intérieure et purement spirituelle du confesseur : 1° au souvenir des fautes de son pénitent, le prêtre fera de plus ardentes prières pour la conversion de ce pauvre pécheur ; 2° par l'étude de livres spéciaux, par la prudente consultation de confesseurs experts, il s'efforcera de venir en aide, d'une manière plus utile, à cette créature dévoyée dont l'amendement est toujours possible ; 3° il profitera de sa propre expérience et

de la connaissance de chaque âme en particulier pour devenir meilleur médecin des âmes, de même que le médecin des corps met à profit l'expérience acquise dans tel et tel cas, pour traiter avec espoir de guérison la maladie déjà connue et combattue heureusement par tel remède.

. Certains théologiens enseignent que le sceau du secret n'est pas violé, lorsqu'un confesseur parle vaguement d'un tel péché qui lui a été jadis déclaré dans une paroisse qu'il se garde bien de nommer. Mieux vaut ne jamais dire de choses semblables. Le prêtre qui se permet d'aborder un tel entretien, malgré qu'il semble ne point déceler un ancien pénitent, ce prêtre commet, tout au moins, une imprudence. Des phrases malheureuses concernant le même pécheur peuvent être lâchées en différents lieux... Ces phrases peuvent être assemblées en un seul récit et avec l'aide de circonstances inopinées, avec l'aide même du pénitent, qui, sans se douter de rien, fournit la dernière donnée du problème, il n'y aura plus d'énigme. Cela s'est vu, dit-on, quelquefois ; cela peut très bien arriver. Donc réserve absolue, et que le silence du confesseur soit le silence même de la tombe !

IV

Le confesseur est-il seul obligé au secret sacramentel?

L'obligation du confesseur est rigoureuse, nous venons de l'établir, mais s'il arrivait que d'autres personnes fussent mises au courant de la confession, seraient-elles soumises à la même obligation? — Le pénitent, lui aussi, doit-il garder le silence et ne rien révéler de son entretien avec le confesseur?

I. — L'honneur dû au sacrement de pénitence fait à tous une loi inviolable de ne jamais divulguer le secret du confessionnal. Dieu ayant établi la confession exige en même temps, et de tous, ce qui rend la confession possible; or la confession deviendrait impossible, odieuse et un souverain mal, s'il était permis à quelqu'un d'en révéler les secrètes confidences.

En conséquence, après le confesseur, sont tenus au secret le plus absolu; 1° le prêtre qui, sans pouvoirs, aurait entendu des confessions, le laïque même qui, par supercherie, s'introduirait au confessionnal; 2° le supérieur à qui des pouvoirs plus étendus sont demandés pour l'absolution de telle ou telle faute; 3° le prêtre auquel le confes-

seur serait venu demander un avis pour la résolution de tel ou tel cas difficile ; 4° l'interprète, l'homme instruit qui, sur la demande formelle d'un pénitent étranger ou ignorant, transmet, par la parole ou par l'écriture, dans un autre idiome, la confession au ministre du sacrement ; 5° ceux qui, par hasard, entendent, près du confessionnal, les aveux d'une personne parlant un peu trop fort; 6° ceux qui seraient mis au courant d'une confession, soit par une sacrilège divulgation, soit par une simple imprudence.

Le crime de semblables délateurs serait plus odieux, venant de personnes constituées dans les ordres sacrés, mais venant des laïques il n'en serait pas moins inexcusable. Ce serait une moquerie du sacrement de pénitence et une affreuse diffamation que les lois humaines s'empresseraient de punir sévèrement, si toutefois la divulgation du secret portait sur des choses graves et déshonorantes.

Celui qui lirait le papier contenant la confession écrite de quelqu'un devrait pareillement garder le silence le plus absolu et détruire ce document. Cette obligation, disent les théologiens, n'existerait point, en vertu du sceau sacramentel, mais en vertu du secret naturel, et cela *sub gravi*, à moins qu'il ne s'agisse que de fautes très légères.

II. — Le pénitent est-il obligé au secret?

Le pénitent qui divulguerait son entretien avec le confesseur ne violerait pas le sceau sacramentel, car cette loi du sceau est établie seulement en sa faveur, mais il divulguerait le secret naturel qu'il est obligé de garder, en vertu de toutes les convenances.

C'est au confessionnal que le prêtre rappelle à chacun ses devoirs, avec la sainte liberté d'un ministre de Jésus-Christ. Qui ne voit, tout de suite, les multiples embarras que peut susciter au prêtre, même le plus circonspect, les rapports inconsidérés des pénitents? Qui ne voit la déconsidération dans laquelle peut tomber le ministère des âmes s'il peut être l'objet des commérages et des commentaires ignorants de la foule?

Voici un employé de magasin qui, selon l'ordre du patron, fraude indignement la clientèle. Voici une domestique dont la vertu est en danger permanent dans telle maison. Ces personnes font connaître leur position, et le confesseur, non seulement leur conseille, mais leur ordonne de s'éloigner du danger, en cherchant d'autres places. Ces prescriptions du confesseur pourront-elles être divulguées par ceux qui les ont reçues, sans provoquer, d'une part, des explosions de colère contre le prêtre, et d'autre part, les soupçons les plus désobligeants et même des accusations fondées contre certaines personnes? « Talis mulier cum

marito christiane non vivit. Culpam confitetur et a confessario prudenter edocta vitæ emendationem promittit. Domum reversa, omnia confessarii monita viro renuntiat... Iratus vir, blasphemias et quidquid est obsceni contra sacerdotes et religionem evomens, ecclesiæ aditum amplius uxori non sinit. » Voilà des scènes provoquées par les rapports inconsidérés des pénitents, et comme la malveillance dénature tout, on mettra sur le compte des pauvres confesseurs les choses les plus absurdes et les plus invraisemblables. La moindre question, posée selon toutes les règles de la théologie et de la prudence, deviendra un acte de malsaine curiosité et de sauvage inquisition. Tout cela est d'autant plus malheureux que le prêtre incriminé ne peut se défendre, en rétablissant la vérité de ce qu'il a pu dire dans les secrets entretiens du confessionnal.

Pour toutes ces raisons, spécialement, la dignité du prêtre dont les secrets avis ne doivent point faire la matière de banales conversations, et le respect dû au sacrement, les fidèles doivent se faire une obligation rigoureuse de ne jamais rien divulguer qui ait rapport à leur propre confession.

Encore une considération qui a bien son importance. Le pénitent qui se permettrait de faire connaître au public les avis donnés par le confesseur dévoilerait implicitement sa propre confession et se diffamerait lui-même. Nul n'ignore, en effet, que les exhortations, les paternelles remontrances

de l'homme de Dieu au saint tribunal, sont provoquées par les aveux intimes du pénitent. Ce dernier a donc l'intérêt le plus personnel à ne rien dire qui puisse porter atteinte à sa propre considération.

Quelques rapports nous ont paru incomplets, sur cette dernière partie surtout. Les bons travaux sont assez nombreux. Nous aimons à signaler tout particulièrement ceux venant des archiprêtrés de la Clayette, Lucenay-l'Évêque, Mesvres, Cluny, Cuisery, la Guiche, Marcigny.

ANNÉE 1890

THÉOLOGIE MORALE

LE DÉCALOGUE (SUITE).

LE DROIT DE PROPRIÉTÉ

JUILLET

I. Nature du droit de propriété privée. — II. Établir que le droit de propriété privée repose sur la loi naturelle et qu'il est confirmé par la loi divine positive.

I

Nature du droit de propriété.

La propriété est un droit en vertu duquel une chose nous appartient personnellement, de telle sorte que nous pouvons en user, en disposer comme il nous plait, et à l'exclusion de tout autre. Le code civil (titre II, art. 544), donne une définition, en apparence plus restreinte, mais plus convenable et généralement adoptée par les théologiens et les jurisconsultes. « La propriété est le droit de jouir et de disposer des choses, de la manière la plus absolue, pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par les lois ou par les règlements. » — « Ce droit, dit Marcadé (t. II, p. 395), rend le

propriétaire maître et seigneur de sa chose et lui donne sur elle une omnipotence absolue, un despotisme entier. Mais ce pouvoir indéfini sur la chose peut être et est souvent limité, quand une loi spéciale et formelle vient, dans un but d'intérêt public, lui imposer des restrictions. C'est ainsi que les biens... des mineurs et des interdits subissent un régime protecteur, mais gênant, et que les biens même des particuliers majeurs et capables ressentent encore (art. 537), quoique à un moindre degré, cet effet de la prédominance de l'intérêt général sur l'intérêt privé. »

Les restrictions établies par le code civil vis-à-vis certaines personnes n'affectent que l'usage de la propriété. Ainsi, les mineurs, les interdits, les femmes mariées conservent intégralement leur droit de propriété, bien que ne pouvant l'exercer dans sa plénitude. Ainsi encore, dans l'intérêt général, l'État se réserve certaines prohibitions touchant l'usage du droit de propriété. Les déboisements sont soumis à une autorisation préalable, l'établissement de certaines industries n'est permis aux légitimes propriétaires qu'après de sérieuses enquêtes *de commodo et incommodo.* Pour une cause d'utilité publique, l'État peut exiger le sacrifice d'une propriété privée. Dans ce cas, le tribunal prononce l'expropriation, mais l'État doit payer au propriétaire une juste indemnité fixée par un jury spécial, et cette indemnité doit être versée avant la prise de possession. Ce droit de l'État, reconnu

par les jurisconsultes de tout temps et de tout pays, s'appelle *dominium altum*, par opposition à celui des simples particuliers nommé *dominium humile*. Le premier n'est qu'un droit d'administration ou de juridiction, et nullement un droit de propriété, selon cette maxime de Sénèque : « Ad reges potestas omnium pertinet, ad singulos proprietas. » (*De beneficiis*, lib. VII, c. 4.)

Mais jamais ce *domaine éminent* de l'État ne doit servir de prétextes à certaines usurpations qui seraient de vrais vols et de monstrueux abus. Ecoutons Portalis : « On a toujours tenu pour maxime que les domaines des particuliers sont des propriétés sacrées qui doivent être respectées par le souverain lui-même. » Nul ne peut être contraint de céder sa propriété, si ce n'est pour cause d'utilité publique, et moyennant une juste et préalable indemnité. Le grand Frédéric n'osa toucher au moulin du meunier Sans-Souci, et capitula, tout roi qu'il était, devant cette maxime du droit le plus élémentaire : « Mon moulin est à moi... »

Les théologiens distinguent la propriété *parfaite* et la propriété *imparfaite*. Elle est parfaite, lorsque le maître peut jouir et disposer de son bien de la manière la plus absolue, sans la moindre gêne dans l'exercice de son droit. Dans ce cas, il peut à volonté la vendre, la donner, la détériorer, la détruire même, sans faire tort à personne. Elle est imparfaite lorsque le droit du propriétaire est soumis à certaines réglementations plus ou moins

gênantes, soit à cause de son âge ou de son état particulier, ou bien encore lorsque les biens possédés sont chargés, au profit d'autres personnes, de redevances viagères, d'usages, de servitudes, etc.

On distingue encore la *nue propriété* ou domaine direct et la *propriété indirecte* ou domaine utile. La nue propriété consiste dans la seule propriété de la chose ; la propriété indirecte, plus communément nommée domaine utile, consiste simplement dans la jouissance ou l'usage d'une chose, et de là vient le nom d'usufruitier ou d'usager. Il n'est pas rare de voir des immeubles appartenant à une personne, comme propriété, et à une autre personne, comme revenus ou jouissance.

Les jurisconsultes et les théologiens résument les actes de propriété aux trois suivants : jouissance, exclusion et disposition.

1° *Jouissance.* Par ce mot l'on désigne tous les actes qui ont pour but de tirer de la chose possédée toute l'utilité, tous les avantages, tous les agréments qu'elle comporte.

2° *Exclusion.* Par ce terme on comprend tous les actes qui interdisent à autrui l'usage du bien qui nous est personnel et donnent droit d'en revendiquer la jouissance et la disposition au profit exclusif du propriétaire.

3° *Disposition.* Par ce mot l'on entend tous les actes relatifs à la disposition du bien possédé. Ainsi le propriétaire peut améliorer son domaine,

le transformer, le laisser inculte, le vendre, le donner, etc... « Dominium est jus utendi et abutendi de re sua, quatenus juris ratio patitur. » Remarquons toutefois, avec tous les théologiens, que par ce mot *abuti*, le législateur n'entend point autoriser l'abus d'une chose, comme on pourrait le croire tout d'abord. Bien que l'abus des choses qui nous appartiennent puisse être impuni, jamais il ne peut être permis : la morale le condamne et la loi même le réprime bien souvent. Le mot abuser, *abuti,* signifie simplement le droit de disposer pleinement d'une chose et de la consommer, par opposition au mot *uti*, user, qui n'exprime que le droit d'user d'une chose, sans la consommer.

Cette première partie de la question a été généralement bien traitée. Quelques Rapporteurs nous semblent avoir donné à la thèse des développements exagérés... Ainsi l'on a parlé longuement du droit en général, du sujet, de l'objet de la propriété. Deux ou trois conférenciers, en parlant de l'objet de la propriété, ont abordé la question de l'esclavage qu'ils présentent comme légitime. Quelques-uns réfutent, par avance, les doctrines du socialisme et du communisme, sans faire attention que l'examen de ces erreurs fait l'objet d'une conférence spéciale.

II

Le droit de propriété privée repose sur la loi naturelle. Il est confirmé par la loi divine positive.

Le souverain domaine de toutes choses appartient à Dieu : « Domini est terra et plenitudo ejus. » La qualité de propriétaire ne saurait donc être appliquée à l'homme d'une manière absolue. En regard de Dieu, l'homme est un usufruitier auquel il sera demandé compte de sa gestion, et, s'il est propriétaire en regard des autres hommes, il ne saurait l'être qu'en vertu d'un titre émané du souverain Ordonnateur de toutes choses. De là on peut conclure tout d'abord que ce n'est pas la société qui a fondé la propriété, par une convention arbitraire et en dehors des lois providentielles. La société a pu réglementer le droit pour résoudre certains cas douteux, empêcher les usurpations et protéger les faibles. Mais Dieu seul a jeté le principe de la propriété, en donnant la terre à l'homme et en créant l'homme être raisonnable, être personnel, appelé à fonder une famille et à vivre en société.

Par la volonté de Dieu, par la loi naturelle qui a ses principes en Dieu, l'homme possède la propriété de son corps, de ses membres et de toutes ses facultés, et par conséquent, tout ce qu'il s'est

procuré par le travail de son corps, l'intelligence de ses facultés est véritablement à lui, son bien propre et personnel, une émanation de son être, pour ainsi dire un prolongement de sa personnalité. « Que l'homme vive par la pensée et produise une œuvre d'art, symphonie, poème, statue, peinture; ou qu'il vive d'un travail manuel et qu'il produise une œuvre inférieure et matérielle, en frappant le bois, le fer, la pierre, le marbre, ou en labourant un champ, peu importe; il sent que ces œuvres diverses sont le prolongement et l'expression sensible de l'activité de sa pensée ou de l'activité de ses bras; il sent la continuation de sa vie dans son œuvre, et après avoir dit : mes facultés sont à moi, il ajoute avec une égale certitude et une égale autorité : le fruit ou le travail de ces facultés est à moi. » (Elie Méric, *Erreurs sociales du temps présent*, p. 242.)

Cette vérité n'est-elle point un axiome incontestable? et il faut une singulière audace pour oser dire avec Proudhon : la propriété est le vol. Interrogeons l'histoire, comme il sera fait plus longuement dans un autre rapport, et nous verrons que, chez tous les peuples, civilisés ou barbares, l'homme a la conscience invincible de son droit de propriété. Le sauvage possède les armes dont il se sert pour abattre l'animal qui deviendra son bien personnel, sa nourriture exclusive; il possède la cabane qu'il s'est construite, tout aussi bien que l'homme civilisé revendique, pour lui seul, le champ qu'il a

ensemencé, les récoltes qu'il amasse, les économies qu'il prélève sur son salaire quotidien. Chez tous les peuples, le vol est puni comme un crime, les voleurs sont poursuivis comme des scélérats.

Dès l'apparition de l'homme sur la terre, bien certainement, la propriété, soit mobilière, soit immobilière, n'existait point comme aujourd'hui : la terre n'était à personne, si ce n'est au premier occupant. Mais peu à peu, ces premiers occupants se sont identifiés avec certaines parties du sol. Ils ont défriché les terres, ensemencé les sillons ; ils ont bâti des demeures, créé certaines industries; ils ont mis, pour ainsi dire, leur sceau, leur signature sur ces domaines arrosés de leurs sueurs ; ils y ont emmagasiné leur travail, durant de longues années, et alors chacun d'eux a pu dire, fort de son droit et de sa conscience : ces champs, ces récoltes, ces maisons, ces ateliers sont à moi... Je m'en réserve l'usage, la propriété personnelle ; j'entends les conserver, ma vie entière, et les transmettre à mes descendants.

L'homme est sorti des mains de Dieu avec le droit de vivre et de pourvoir aux besoins multiples de son existence, et pour cela, ainsi que l'ont fait remarquer grand nombre de Rapporteurs, Dieu lui a donné la matière et l'instrument.

La matière, c'est la terre inculte et nue, mais capable de produire de splendides moissons ; la terre vile et dure, mais cachant en ses entrailles des trésors infinis, les métaux, la pierre, la houille

qui serviront à transformer l'extérieur de notre globe.

L'instrument, c'est le travail de l'homme, les bras, les facultés qui feront surgir ces moissons, et iront chercher, bien loin sous nos pieds, ces minerais, ces rochers qui, façonnés par l'industrie, deviendront de merveilleux outils pour le travail, des œuvres d'art, la matière de nos habitations. Osera-t-on dire que l'homme qui s'est donné des peines pour cultiver un champ, ouvrir une carrière, faisant rendre à ce terrain quatre-vingt-dix-neuf pour un, au-dessus de ce qu'il aurait produit abandonné à lui-même, osera-t-on dire que cet homme n'est pas propriétaire de son champ, devenu véritablement l'ouvrage de ses mains?

Non! le premier qui ayant enclos un terrain qu'il avait défriché s'avisa de dire : « Ceci est à moi », n'a pas, comme le prétend Rousseau, empiété sur le droit d'autrui, mais il a fait le légitime emploi des facultés de son être. Il s'est approprié par son travail, par son industrie, une partie du sol que le Créateur a livré à la libre activité de l'homme. Arrière les paresseux avec leurs désolantes doctrines!

L'homme a le droit et le devoir d'asssurer son propre avenir et le sort de sa famille. Il y a tant d'imprévu dans la vie humaine! Viendra le jour où le travail cessera d'être possible à l'ouvrier. Comment vivre alors dans la vieillesse, la maladie, si l'homme ne peut conserver la légitime propriété

de ses biens, fruit du travail de ses premières années? Comment assurer le sort de ses enfants, si les infirmités surviennent, s'il meurt avant l'âge et ne peut transmettre à ceux qu'il appelle sa chair et son sang les ressources légitimes acquises au profit de la famille?

La propriété étant la condition essentielle de la conservation des familles et de la société, le stimulant du travail, la source du progrès, il s'ensuit logiquement que le droit de propriété est antérieur à toute société civile et à toute convention humaine. En vain quelques sophistes ont essayé d'atténuer cette vérité fondamentale. « La propriété particulière, disait Mirabeau, est acquise par la force des lois, c'est la loi seule qui la constitue ». Montesquieu avait également dit : « La propriété n'est qu'un droit civil et non un droit naturel. »

Nul n'ignore les perpétuelles variations des codes et des lois : ce qu'une loi humaine établit aujourd'hui, demain une autre loi le modifiera ou le détruira. La propriété ne peut être à la merci du caprice des hommes. La propriété, nous l'avons dit, a son fondement dans les exigences mêmes de la personnalité humaine et de la vie sociale, et partant dans le droit naturel. Nulle loi humaine ne peut avoir établi et ne peut modifier, abolir ce qui est fondé sur la nature même des choses.

Deux Rapporteurs s'appuyant sur l'autorité de saint Thomas (IIª IIæ, quæst. LVII, art. 3), soutiennent que la propriété privée n'a point son fonde-

ment dans la loi naturelle, mais dans le droit des gens.

Il nous semble que cette divergence de doctrine est toute dans la forme, nullement dans le fond même des choses. « Si consideretur ISTE AGER, absolute, non habet unde magis sit hujus quam illius; sed si consideretur ad opportunitatem colendi et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quamdam commensurationem ad hoc quod sit unius et non alterius. » Le Docteur angélique veut simplement dire que tel et tel champ, — *ager iste*, — considéré dans sa nature absolue, n'a rien qui le détermine à être la propriété d'un homme plutôt que d'un autre : mais si on le considère sous un rapport particulier, dans sa culture, dans l'usage assuré qu'on en a, il présente alors des caractères qui en font la propriété de celui-ci et non de celui-là.

Est-il question d'une propriété particulière? — *Si enim consideretur iste ager*, — c'est l'expression même de saint Thomas, deux choses sont à considérer.

1° Le principe éternel et immuable, *cuique suum, res clamat domino*, principe antérieur à toute convention humaine et que nul droit des gens n'a jamais établi. C'est le droit naturel incontestable.

2° Un fait contingent (juste acquisition, héritage, donation, etc.), par lequel tel jour, telle possession, — *iste ager,* — est passée entre les mains de telle personne. Ce titre légitime de propriété, cette

investiture est donnée par le droit des gens, mais dès lors, le droit du propriétaire est sanctionné par le droit naturel comme une conclusion dérivée d'un principe. Ecoutons saint Thomas, dans une autre partie de son immortel ouvrage : « Ad jus gentium pertinent ea quæ derivantur ex lege naturæ, sicut conclusiones ex principiis, ut justæ emptiones, venditiones et alia hujusmodi sine quibus homines ad invicem convenire non possunt, quod est de lege naturæ... » (Iª IIæ, quæst. xcv, art. 4); et ailleurs. « Proprietas possessionum non est contra jus naturale : sed juri naturali superadditur per adinventionem rationis humanæ. » (IIª IIæ, quæst. LVVI, art. 2.)

« Le droit de propriété en général, dit un auteur, est une conséquence de la nature humaine, de l'humanité considérée en elle-même et d'une manière abstraite; le droit à telle propriété particulière est soumis à une foule de conditions particulières de temps, de lieu, de succession, de donation, etc... ; mais ce qu'il importe de remarquer, c'est que ces conditions, ces faits particuliers n'acquièrent de valeur réelle que par le droit général, abstrait, fondé sur la nature. » (Taparelli d'Azeglio. *Essai théorique de droit naturel.* t. I, p. 226.)

L'un des Rapporteurs précités objecte encore : mais si le droit de propriété était de droit naturel, il serait immuable, et par conséquent nul propriétaire ne pourrait renoncer à son droit : « Les

premiers chrétiens auraient mal agi, ainsi que les ordres religieux, en instituant la communauté. »

Rappelons ce qui a été dit précédemment. Le propriétaire peut disposer de son bien en toute liberté : il peut le vendre, le donner, le détruire même, s'il le veut. Tout cela dépend radicalement du droit de propriété.

Une double remarque est encore à faire :

1° Le droit de posséder n'est pas de droit naturel, en ce sens qu'il soit de l'essence de toute société possible. On peut concevoir une société sans droit de propriété privée. Il est probable que ce droit n'eût pas existé dans le paradis terrestre, si nos premiers parents eussent persévéré dans l'innocence.

2° Le droit de propriété n'est pas de droit naturel, en ce sens que la loi naturelle et la loi divine fassent un devoir à tout individu d'être propriétaire, puisque la pauvreté volontaire, le renoncement aux biens de ce monde est un point de la perfection chrétienne.

Maîs ce droit étant devenu nécessaire, pour le maintien de la société, pour l'existence de l'homme dans l'état de nature déchue, il est évident qu'il a son fondement dans la volonté même de Dieu. Celui qui ordonne la fin, ordonne en même temps les moyens nécessaires pour l'obtenir. La société tout entière serait bouleversée s'il en arrivait autrement, et rien de plus impie, de plus déplorable, de plus antisocial que la doctrine autorisant

le vol et l'usurpation des héritages. Les Etats et les sociétés, dit Cicéron, se sont établis, surtout, afin que chacun conservât sa propriété. Ecoutons saint Thomas : la société périrait, si les hommes se volaient mutuellement leurs biens. Napoléon disait au conseil d'État cette phrase que nous aimons à reproduire : « La propriété est inviolable. Avec toutes mes armées, je ne saurais me rendre légitime possesseur d'un champ, car en violant la propriété d'un seul, on viole la propriété de tous. » Donc le droit de propriété est un droit naturel, sacré et inviolable, un droit qui ne dépend du consentement de personne au monde, ni de la société où l'on vit. C'est un droit primitif, résultant immédiatement de l'indépendance de la personnalité humaine et du droit d'exister.

Le second rapport, dont nous ne saurions contester toute la valeur et l'érudition, incline à croire que la doctrine soutenue par la presque unanimité des théologiens et jurisconsultes a quelque chose d'exagéré... La propriété ne serait pas une institution sacro-sainte, comme bien des gens se le figurent... Elle n'a jamais été un dogme, mais un des modes de l'organisation de la société... La distribution des biens ne dérive pas du droit divin, ni du droit naturel envisagé comme une émanation du droit divin ; elle est ratifiée seulement par le droit naturel comme un arrangement plus avantageux, etc...

Cette thèse est soutenue par un écrivain mieux

connu pour la nouveauté et l'audace de ses opinions que pour la solidité de ses doctrines. A l'appui de ce système dangereux et semi-socialiste, l'auteur cite la sainte Ecriture, les Pères de l'Eglise, le Docteur angélique, le souverain Pontife, Léon XIII.

Dieu, dit-il, a promulgué les droits du genre humain, mais non ceux de l'individu. « Præsit piscibus maris et volatilibus cœli et bestiis universæque terræ ». (Genes. I, 26.) A supposer que ces paroles aient été dites à la collectivité humaine, et non point à l'individu, ce qui est plus que contestable, nous remarquerons que c'était avant la chute originelle. Après la chute, les conditions de la vie humaine ont bien changé. Manger son pain à la sueur de son front, défricher péniblement la terre, c'est bien la création du *chacun pour soi*. Le travail donnera à chacun la possession du nécessaire. Rien au paresseux.

Grand nombre de Pères de l'Église, en recommandant la charité aux riches, enseignent que la propriété est, de la part de Dieu, une simple délégation d'usufruit. — Nul ne le conteste. Les Pères de l'Église s'adressant à de bons chrétiens ont des expressions énergiques pour flétrir les mauvais riches. Mais jamais ils n'ont professé le socialisme et convié les pauvres à l'usurpation du bien d'autrui.

Saint Thomas n'enseigne-t-il point que la propriété privée a été introduite par le droit des gens

et n'est qu'une institution humaine? — Déjà nous avons expliqué plus haut la pensée de saint Thomas. Il faut un fait positif pour déterminer et réaliser la propriété privée; mais dès l'intervention de ce fait positif et contingent, le droit du propriétaire est sanctionné par la loi naturelle. C'est la conséquence d'un principe. Le droit des gens, tel que l'entend saint Thomas dans ce passage, dérive de la loi naturelle et en revêt toute l'autorité : « Ad jus gentium pertinent ea quæ derivantur ex lege naturæ, sicut conclusiones ex principiis, ut justæ emptiones, venditiones..., etc. »

Le souverain Pontife Léon XIII, dans son encyclique du 28 décembre 1878, s'exprime ainsi, en parlant du droit de propriété : « Jus proprietatis *naturali lege sancitum.* » Le droit naturel a sanctionné la propriété individuelle. Ce qui veut dire, selon l'écrivain dont nous parlions tout à l'heure, que le droit naturel aurait ratifié, approuvé la propriété privée, rien de plus. L'audacieux auteur ne sait pas traduire et n'a pas même lu, en entier, le document qu'il invoque à l'appui de son opinion. Voici l'enseignement du chef de l'Église, dans la même encyclique du 28 décembre 1878 : « Cum enim socialistæ jus proprietatis tanquam humanum inventum traducant, Ecclesia multo satius et utilius *jus proprietatis ac dominii ab ipsa natura profectum,* intactum cuilibet et inviolatum esse jubet. » Tandis que les socialistes présentent le droit de propriété comme une invention

humaine, l'Église prescrit que le droit de propriété et de domaine, qui vient de la nature même, reste intact et inviolable pour chacun.

Le droit de propriété est confirmé par la loi divine positive.

Antérieurement à la loi mosaïque, nous voyons les hommes, les patriarches, amis de Dieu, exercer pacifiquement le droit de propriété. Il sera parlé plus spécialement de ce fait lorsque, dans un autre rapport, nous traiterons la question historique de la propriété.

Sur le Sinaï, Dieu confirme solennellement le droit des propriétaires en défendant le vol : « Non furtum facies » (Exod. xx, 15) ; « non facietis furtum », est-il dit ailleurs (Levit. xix, 11). Le désir même du vol est proscrit comme un crime : « Non concupisces domum proximi tui... nec omnia quæ illius sunt. » (Exod. xx, 17.) C'est bien de la propriété particulière, de la propriété d'un seul dont il est ici question... *proximi tui... illius.* Les restitutions sont sévèrement commandées et doivent être plus considérables que le vol même. Cinq bœufs doivent être rendus pour un bœuf volé, quatre brebis pour une seule. (Exod. xxii, 1.) Les dommages, quels qu'ils soient, doivent être réparés. Le motif de religion ne saurait légitimer l'offrande, si elle est le produit du vol : « Immolantis ex iniquo oblatio est maculata. » (Eccli. xxxiv, 21.)

De là, les malédictions prononcées par les prophètes contre les voleurs : « Hæc maledictio quæ egreditur super faciem omnis terræ qua omnis fur judicabitur. » (Zach. v, 3.) Et c'est à chaque page de l'Ancien Testament que nous trouvons tantôt supposé, tantôt directement établi, approuvé et confirmé le droit de propriété.

Qu'on lise au III[e] Livre des Rois, chap. xxi, l'épisode émouvant de l'usurpation de la vigne de Naboth par le roi Achaz. Le roi veut acheter cette vigne qui avoisine ses jardins. — Refus du propriétaire. — Le roi offre en échange une vigne plus avantageuse. — Refus plus énergique du propriétaire qui veut garder le champ de ses ancêtres. — Le roi dépité fait part de ses déboires à Jézabel, son épouse. La reine, alors, fait assassiner Naboth, et le couple homicide s'empare de la vigne. C'est alors que le prophète Elie vient de la part du souverain Justicier : « Occidisti, insuper et possedisti. » Tu as assassiné et puis tu as usurpé... Les chiens lècheront ton sang à la place même où ils ont bu celui de l'infortuné Naboth. La justice de Dieu sera visible à tous, et l'histoire mentionnera éternellement

L'impie Achab détruit et de son sang trempé
Le champ que par le meurtre il avait usurpé.

Dans le Nouveau Testament, Notre-Seigneur renouvelle toutes les prescriptions morales de la loi ancienne... *Non furtum facies*, dit-il au jeune

homme qui demande une règle de conduite pour aller à la vie éternelle. (Math. XIX, 18.) Ce qui souille l'homme, dit Jésus-Christ, ce sont les homicides, les vols. (Math. XV, 10.)

Le grand Apôtre exclut du royaume des cieux les ravisseurs du bien d'autrui, aussi bien que les hommes de meurtre et de libertinage. « Neque molles... neque fures, neque rapaces regnum Dei possidebunt. » (I Cor. VI, 10.) Ailleurs il déclare la légitimité du salaire pour le travailleur : « Dignus est operarius mercede sua. » (I Tim. V, 18.)

Ne proclame-t-il pas la sainteté de l'héritage par ces mots énergiques? « Quanto tempore hæres parvulus est, nihil differt a servo, cum sit dominus omnium. » (Gal. IV, 1.) Ne fait-il pas ailleurs une obligation aux parents d'économiser, au profit de leurs enfants? « Nec enim debent filii parentibus thezaurizare, sed parentes filiis. » (II Cor. XII, 14.)

La propriété privée repose donc non seulement sur le droit naturel : elle est sanctionnée, confirmée en mille endroits, par les prescriptions divines, soit de l'Ancien, soit du Nouveau Testament.

Quarante rapports ont été envoyés sur cette première question. Nous les avons lus avec attention. Les travaux faibles sont en petit nombre. Quelques-uns, ainsi que nous avons eu déjà occasion de le dire, renferment des longueurs et ne se tiennent pas dans la question précise du programme. Les travaux récents d'un grand nombre

de publicistes ont été consultés avec fruit, surtout la belle conférence de Mgr Besson, et beaucoup de MM. les Rapporteurs en transcrivent de remarquables extraits.

Nous ne prétendons point classer, par ordre de mérite, les meilleurs rapports. Nous mentionnerons seulement, comme plus intéressants et fruit d'un travail plus sérieux, les conférences des archiprêtrés de Givry, Saint-Vincent de Chalon, Charolles, Saint-Germain-du-Plain, Marcigny, Sagy.

SEPTEMBRE

LE DROIT DE PROPRIÉTÉ

I. Établir l'existence de la propriété privée chez les Hébreux, chez les Grecs et les Romains. — II. Expliquer la communauté des biens dans l'Église primitive et dans les ordres religieux. — III. Appréciation de la valeur doctrinale des systèmes du communisme contemporain.

I

Etablir l'existence de la propriété privée chez les Hébreux, chez les Grecs et les Romains.

Antérieurement à la loi mosaïque, nous voyons la propriété privée établie chez les premiers habitants de la terre. Caïn et Abel possédaient des troupeaux ; Abraham, Loth, Isaac, Jacob et bien

d'autres personnes avaient en propre d'immenses domaines, de nombreux troupeaux qu'ils vendaient, transmettaient en héritage; ils faisaient entre eux des partages, pour éviter les contestations, revendiquaient le bien volé : c'est ainsi que nous voyons Abraham réclamer, comme l'œuvre de ses mains, et par conséquent comme sa propriété, le puits de Bersabée, usurpé par les serviteurs d'Abimélech (Gen. XXI, 22, 33). Abraham achète, quatre cents sicles, une grotte et le champ qui l'entoure, pour la sépulture de Sara son épouse. Nous pourrions citer bien d'autres faits qui supposent, dès cette époque primitive, le droit de propriété privée reconnu et incontestable.

A partir de l'établissement des Hébreux dans la terre promise, se manifeste, d'une manière spéciale et avec une législation toute particulière, le droit de propriété privée. La terre de Chanaan est divisée en onze parts (Num. XXXIV. Josué XII). Ces parties du territoire sont parfaitement délimitées, et, dans chaque tribu, le sol est divisé entre les familles d'une manière proportionnée au nombre des membres de cette famille (Num. XXXIII, 54.) Chaque Israélite sera véritablement chez lui, exerçant son droit de propriétaire, le transmettant à ses fils et ne pouvant l'aliéner que temporairement. Tous les cinquante ans, par la volonté expresse de Dieu, les terres aliénées feront retour à l'ancienne famille à qui elles sont échues en partage, du temps de Josué. Ainsi la terre donnée

au chef de maison devait passer aux enfants, ne pouvant être vendue à perpétuité. C'est bien de la propriété privée qu'il est question. Inutile d'énumérer les nombreuses lois et prescriptions qui garantissaient à chacun la propriété et la jouissance de son bien, interdisaient le déplacement des bornes dans les héritages, condamnaient le vol, etc.

Chez les Grecs et les Romains, les traditions mythologiques sont quelque peu identiques et mentionnent un partage du territoire, fait par Jupiter lui-même : « Cum Jupiter terram Etruriæ sibi vindicavit, constituit, jussitque metiri campos, signarique agros. » (Plutarque.)

S'il faut en croire le plus ancien monument que nous ait légué l'antiquité grecque, les œuvres d'Homère, la propriété individuelle existait en Grèce, dix à douze siècles avant Jésus-Christ, comme elle existe chez nous aujourd'hui. Le sublime poète met sous nos yeux la société dont il est presque le contemporain. Que nous apprend-il concernant la thèse qui nous occupe ? Le guerrier est maître de ses armes, le cultivateur est maître de son champ, le roi est maître de son palais. Tout propriétaire dispose à son gré de ses biens, les vend, les donne, en revendique la jouissance, par la force des armes, s'il en est injustement dépossédé. Ainsi que le fait un Rapporteur, nous pourrions transcrire de nombreuses et intéressantes citations.

Plus tard vinrent les hommes nouveaux, les utopistes qui, sous prétexte d'amour de la patrie, introduisirent des systèmes plus ou moins fantaisistes et contraires à la loi naturelle.

Vers l'an 870 avant Jésus-Christ, Lycurgue, voulant effacer, chez les Spartiates, l'inégalité de fortune, imposa la mise en commun de tout le territoire qui fut partagé entre les habitants du royaume, par égale portion. Chacun avait la propriété réelle et personnelle de son lot, mais les fruits du sol, les récoltes devaient revenir presque entièrement à la communauté. On mangeait en commun, et toutes les choses nécessaires à la vie devaient être fournies par l'Etat, usufruitier de tous les domaines. Le système de Lycurgue, dont il est inutile de rappeler les vices et les turpitudes, s'écroula bientôt au contact de la civilisation du reste de la Grèce.

Platon, dans sa République, professe une autre théorie. D'après ce philosophe, la propriété appartient à la masse et non point à l'individu. La terre, cultivée par les esclaves seuls, troisième classe de l'Etat, doit fournir la subsistance nécessaire à tous les membres de la communauté. Platon condamne donc la propriété privée, et pour empêcher les revendications possibles, il veut que les enfants ne connaissent jamais leurs parents et soient élevés par l'Etat. Cet utopiste ne veut ni famille ni propriété.

Ce système, pas plus que le précédent, ne put

être longtemps appliqué, si jamais il le fut. Le bon sens des peuples fait justice des folies de certains rêveurs.

De l'étude attentive et minutieuse de l'histoire des Grecs, il résulte que la propriété privée était établie, chez ce peuple, avec des restrictions plus ou moins considérables, selon les classes établies dans leur société. Les esclaves ne possédaient rien. Il y avait des propriétés collectives, des propriétés sacrées, des propriétés individuelles. Il y avait pareillement tout un code de lois, pour régler le bornage des propriétés, réprimer le vol et réglementer le fermage des domaines.

Chez les Romains, nous trouvons, dès l'origine, l'établissement de la propriété privée. Romulus d'abord, Numa plus tard, divisèrent le territoire conquis et en garantirent la propriété à diverses classes de citoyens. Tullus Hostilius, à peine monté sur le trône, partage son propre domaine aux indigents de Rome, ne s'en réservant qu'une légère partie. Du droit de l'Etat découlait le droit du propriétaire privé, et la légitimité du premier faisait la légitimité du second. Une partie considérable de terres non aliénées formait le domaine de l'Etat, sous le nom d'*ager romanus*.

Le droit de propriété ne fut jamais contesté, et les prolétaires de Rome luttaient, non pour abolir ce droit, mais pour en être participants. Ils protestèrent contre l'occupation des terres de l'*ager romanus* par les nobles et les chevaliers, réclamant

leur part des dépouilles conquises au prix de leur sang. Tel fut l'objet des lois agraires proposées par les Gracques. Satisfaction fut donnée au peuple, et chaque citoyen reçut sept arpents de terre, et il fut décidé que nul ne pourrait désormais posséder plus de cinq cents arpents.

Mais cet état de choses ne fut point durable. Une puissante aristocratie s'empara peu à peu de la fortune publique. L'inégalité des fortunes et des conditions ne fit que s'accroitre, par hérédité, par faveur césarienne, par achat. Qui n'a entendu parler de l'opulence des Lucullus, des Crassus, des Sylla? Tout cela démontre évidemment l'existence de la propriété privée chez les Romains.

La législation des XII Tables lui donnait une puissante consécration. Les attaques contre la propriété privée étaient rigoureusement punies. Ces lois permettaient de tuer le voleur, la nuit, et même le jour, s'il tentait de se défendre.

Ce n'était pas le droit de propriété qui manquait à la société romaine, comme l'ont fait remarquer grand nombre de Rapporteurs; il y était même poussé jusqu'à l'abus, s'étendant non seulement sur les choses, mais sur les hommes, considérés comme des bêtes de somme. Vers la fin de la République, sur plus d'un million d'habitants à Rome, il n'y avait pas deux mille propriétaires : tout le reste était prolétaire ou esclave.

Quelle riche moisson de textes nous pourrions cueillir, en faveur de la propriété privée, si nous

voulions citer Virgile, Horace et tant d'autres écrivains qui, simplement et en dehors de toute opinion sociale et politique, ont mis sous nos yeux l'état réel de la société dont ils furent les contemporains?

Remarquons, en terminant, que chez les Grecs et les Romains, aussi bien que chez les Hébreux, l'idée de la propriété individuelle, comme droit sacré et inviolable, était le fruit, le corollaire de la religion. Cette vérité, sommairement exposée en quelques rapports, a été admirablement développée par un ancien membre de l'Institut de France, M. Fustel de Coulanges, dans son livre : *La Cité antique*. Chez les anciens peuples, aussi bien que chez nous, l'idée de la propriété, d'abord si précise, si forte, si incontestée, cette même idée s'est obscurcie, est devenue contestée en même temps que s'obscurcissait, au souffle des passions et des convoitises, l'idée religieuse, boulevard assuré de toutes les autres vérités.

II

Expliquer la communauté des biens dans l'Eglise primitive et les Ordres religieux.

Nous lisons dans les Actes des Apôtres (cap. II, 44, 45 ; cap. IV, 34 et seq.), que les premiers chrétiens de Jérusalem n'avaient qu'un cœur et qu'une âme. Ils avaient toutes choses en commun,

vendaient leurs possessions et leurs biens, pour les distribuer à tous, selon les besoins de chacun. et il n'y avait aucun pauvre parmi eux.

Les socialistes de nos jours, lisant très superficiellement les saintes Ecritures, se sont imaginé que Notre-Seigneur Jésus-Christ d'abord, et les Apôtres ensuite, avaient tenté l'établissement du communisme parmi les hommes. Il n'en est rien, et cette étrange assertion, non seulement ne peut être prouvée, mais est complètement démentie par le récit évangélique lui-même.

Impossible de trouver dans l'Evangile et dans les Actes des Apôtres un seul texte qui commande absolument et à tous les hommes de vendre leurs biens pour en donner la valeur aux pauvres. A la vérité, Notre-Seigneur dit un jour au jeune homme qui désire une perfection plus haute que la généralité de ses frères : « Si tu veux être parfait, vends ce que tu possèdes et donne le prix aux pauvres. » Mais c'est un simple conseil, une exhortation à la vie parfaite, nullement un ordre, comme il est facile de s'en convaincre en lisant le contexte et en se reportant à diverses paroles du Sauveur. Jésus déclare qu'il y aura toujours des pauvres parmi les hommes et il exhorte les riches à faire bon usage de leurs richesses. Nulle part, notons-le bien, Jésus-Christ ni les Apôtres ne font un ordre de se dépouiller entièrement des biens de ce monde pour secourir les malheureux.

Les riches de la primitive Eglise agissent donc, en cette circonstance, de leur plein gré et sans la moindre coaction de la part de saint Pierre. Cette vérité ressort pleinement du fait raconté au livre V des Actes des Apôtres.

Ananie et Saphire, sa femme, désirent se donner, tout au moins, l'apparence de la vertu. Ils vendent leur propriété, mettent en réserve une partie de l'argent et remettent l'autre partie aux Apôtres pour les besoins de la communauté. Mais saint Pierre a vu leur duplicité.... Ananie, dit l'Apôtre, pourquoi mentir au Saint-Esprit et tromper sur le prix de ton champ? Si tu l'avais gardé, est-ce qu'il ne demeurait pas à toi, et, vendu, ne restait-il pas en ta puissance? Saphire accentue formellement le même mensonge et soutient que la somme remise à saint Pierre est la valeur intégrale du terrain vendu.

Le reproche de saint Pierre à Ananie n'est-il point la reconnaissance la plus formelle du droit de propriété pour le légitime possesseur? « Nonne manens tibi manebat et venumdatum in tua erat potestate? » Ananie pouvait garder sa terre en toute conscience : elle était à lui. Après la vente, il pouvait s'en réserver le prix intégral : c'était son droit. Son crime, c'est sa duplicité, son hypocrisie; il veut paraître ce qu'il n'est pas dans la réalité; il n'est qu'un fourbe et un imposteur, sous le masque d'un homme généreux et parfait. Peut-être encore veut-il avoir part au trésor com-

mun, en n'y apportant qu'une part dérisoire de ses propres ressources.

Ainsi donc il demeure bien prouvé que cette communauté de biens dans la primitive Église de Jérusalem n'était nullement obligatoire. Elle était toute spontanée de la part de chrétiens qui n'aspiraient qu'à la perfection évangélique. Si elle eût été de précepte, elle aurait pareillement existé dans les autres Églises fondées plus tard, et l'on n'en découvre aucune trace. On voit, au contraire, les riches et les pauvres continuer à vivre à côté les uns des autres, et souvent saint Paul s'élève contre l'avarice et recommande la bienfaisance.

Les Ordres religieux nous présentent encore aujourd'hui la douce image de cette vie des premiers chrétiens, et l'on peut dire que la vie de cette chrétienté de Jérusalem est l'idée mère d'où découla l'établissement des Ordres religieux.

« Au renoncement à toute propriété privée, dit un auteur allemand, les moines chrétiens associèrent primitivement le travail commun dont les produits appartenaient à la communauté, étaient administrés par les supérieurs et servaient à l'entretien des membres de l'Ordre. L'activité des moines et leur vie économique devaient amener la surabondance, et quoique celle-ci n'augmentât point la part de ceux qui avaient renoncé à tout, elle enrichissait la caisse de la communauté. La pauvreté de chacun devenait la source de la richesse commune, richesse qui ne tarissait point,

malgré les plus abondantes aumônes et les œuvres de bienfaisance auxquelles on l'appliquait. » Fuchs. *Diction. de theol. cath. trad. Goschler, t. V, p.* 52.

Mais disons bien vite, avec un protestant judicieux, que « sans le lien salutaire de la religion, l'on tenterait vainement de former de pareilles sociétés; celles qui ne seraient formées que par des conventions ne tiendraient pas longtemps. L'homme est trop inconstant pour s'asservir à la règle, lorsqu'il peut l'enfreindre impunément : or, il faut que dans l'enceinte où doit s'observer la règle, tout y soit soumis. La religion seule peut produire cet heureux effet. » Deluc. *Lettres sur l'hist. de la terre et de l'homme, cité par Bergier.*

Qui ne voit l'énorme différence entre cet ordre de choses, chez les religieux, et la chimère délirante à laquelle voudraient nous soumettre les fauteurs du socialisme et du communisme contemporains? Le religieux a constamment Dieu devant lui et dans sa conscience, il fait vœu d'obéissance; le socialiste a pour maxime : ni Dieu, ni maître. Le religieux renonce aux plaisirs sensuels et fait vœu de chasteté; la plume n'ose transcrire les jouissances abominables promises à leurs partisans par nos idéologues modernes. Le religieux, voyant dans la cupidité la racine de tous les maux, se contente de la nourriture et de l'habillement, il fait vœu de pauvreté; les patrons du communisme lancent leurs adeptes à l'assaut de la société actuelle, promettant jouis-

sance, richesses, honneurs et provoquent d'épouvantables désordres. Entre la communauté de biens, chez les chrétiens d'autrefois, chez les religieux d'aujourd'hui et le communisme rêvé par nos révolutionnaires, il y a la distance du ciel à l'enfer.

Les rapports sur cette seconde partie de la question, aussi bien que sur la première, sont, en général, satisfaisants. Quelques-uns, à côté de détails très justes et très intéressants, contiennent des digressions et des longueurs paraissant sortir du cadre même du programme. Ainsi, l'on a exposé la législation romaine sur la propriété avec une extension par trop considérable ; à propos de la communauté de biens dans les Ordres religieux on a donné presque un traité de la vie religieuse et tout ce qui concerne le vœu de pauvreté.

III

Appréciation de la valeur doctrinale du communisme contemporain.

Tous les systèmes communistes, préconisés de nos jours par différents auteurs, ont cette maxime abominable pour fondement : suppression, abolition complète de la propriété privée.

L'ancienne société démolie avec toutes ses institutions religieuses, politiques et sociales, il s'agit d'établir un nouvel ordre de choses. C'est alors que nos réformateurs se divisent.

Les uns veulent la mise en commun de tous les

biens, et tous les hommes posséderont également. C'est le communisme proprement dit, enseigné par Rousseau, Babeuf. Cabet, Proudhon, doctrine renouvelée, à peu de choses près, de Lycurgue, Minos et Platon. Il n'y a rien de nouveau sous le soleil.

D'autres, avec Lecouturier, Owen, mettent entre les mains de l'Etat la généralité des biens, et nul particulier ne possédera : c'est le socialisme d'Etat proprement dit.

Ceux-ci, avec Fourier, Saint-Simon, Enfantin, préconisent un système mixte. Des groupes, des fédérations plus ou moins considérables se formeront, sous le nom de phalanstères, et vivront ensemble dans la plus complète communauté de biens, d'habitations et même de femmes : c'est également le système des Mormons.

Ceux-là, avec Karl Marx, Blanqui, Bakounine préconisent le plus effrayant des systèmes : le nihilisme, c'est-à-dire l'anéantissement, la destruction complète de tout ce qui existe dans la société actuelle. La restauration d'un nouvel ordre de choses ne les préoccupe point. D'autres, disent-ils, plus parfaits que nous, rétabliront sur la terre une organisation meilleure que l'ancienne.

Viennent ensuite d'autres idéologues avec des utopies se rattachant plus ou moins à celles qui précèdent.

Les anarchistes collectivistes suppriment l'Etat qu'ils remplacent par des fédérations internationales. Ils ne connaissent que la grève des ouvrier

et les coups de violence dans la rue : c'est l'Internationale.

Les possibilistes-collectivistes, moins violents que les anarchistes, se proposent la fédération des travailleurs socialistes. Ils ne prêchent point la violence ouverte, mais s'efforcent de conquérir peu à peu le terrain de la légalité.

Il était nécessaire de faire connaître, le plus sommairement possible, les divers systèmes du communisme contemporain.

Disons tout de suite que ce qui paraissait le plus réalisable, dans ces divers modes de société, a été essayé sur une échelle plus ou moins vaste. Les tentatives d'Owen en Amérique, des Saint-Simoniens et des Fouriéristes en France, ont toutes échoué dans le plus complet ridicule. Ce qui peut subsister encore de la secte des Mormons est tenu à l'écart par tous les peuples civilisés. Les ateliers nationaux du socialisme d'État, en 1848, ont montré ce que valaient les ouvriers de ce nouvel ordre de choses. Faire le moins d'ouvrage possible dans le plus de temps possible, telle était la maxime pratique de ces singuliers travailleurs. Les caprices des hommes ne durent qu'un jour, selon la remarque de Cicéron : *Commenta hominum delet dies.*

Pour combattre ces divers systèmes, nous adopterons la série d'arguments proposés par un des meilleurs rapports.

1° *L'expérience.* L'histoire des temps passés nous

montre que la propriété privée s'est établie dès le commencement de la civilisation. Tous les peuples ont reconnu comme indispensable la propriété particulière : indispensable à chaque individu, à la famille, à la société. C'est le fruit du travail personnel, c'est la condition essentielle du progrès, la sécurité pour l'avenir. La communauté de la terre, sa propriété collective serait un retour à la barbarie, et il y aurait des luttes continuelles pour la possession du meilleur objet.

Nous avons dit précédemment, que les tentatives pour la réalisation de ces utopies ont misérablement échoué. Le ridicule a tué ces institutions contre nature; les folies, les crimes de leurs partisans les rendent abominables.

2° *La raison.* Rien de plus contraire à la droite raison que l'organisation rêvée par les communistes.

Plus de propriété privée, disent-ils. — Tout citoyen est un homme public, un fonctionnaire. — Tout citoyen doit contribuer à l'utilité publique. — Tels sont les trois articles de la nouvelle société.

S'il n'y a point de propriété privée, ne faut-il pas que l'État nourrisse l'individu, et pour arriver à ce but ne faudra-t-il pas que l'individu travaille pour l'État. Être nourri par l'État, c'est un droit; travailler pour l'État, c'est un devoir... Et c'est alors qu'on impose à chacun la fonction qu'il doit remplir dans la communauté, la place qu'il doit

occuper dans cet engrenage social. Mais si tout le monde est prêt à jouir, — et c'est le grand but du communisme, — bien peu le sont à se fatiguer. Comment régler la jouissance pour certains qui ne feront pas grand'chose? Comment organiser le travail pénible pour certains autres, sans retomber dans l'inégalité des conditions? Comment forcer au travail celui qui s'y refuserait? Comment donner des aptitudes à ceux qui n'en possèdent point? Hors de la propriété individuelle, il n'y a de possible que le système des travaux forcés, et alors c'est le retour à l'esclavage antique.

En même temps qu'ils poussent au travail et à la pratique des vertus civiles, les fauteurs du socialisme suppriment tout ce qui pourrait inspirer l'amour du travail et récompenser les sacrifices. L'idée de Dieu, principe de toute vertu, les récompenses et les châtiments d'une autre vie, principes religieux quelconques, tout enseignement surnaturel est banni, tout frein est lâché à la triple concupiscence... « Les socialistes, dit Bastiat, imaginent une société de fantaisie et un cœur humain assorti à cette société. » Rêver l'association universelle entre des hommes sans religion, c'est rêver la plus irréalisable des chimères, et l'on peut dire en toute vérité que, en dehors des grands principes de la perfection chrétienne dont nous parlions plus haut, en dehors du lien surnaturel et absolument volontaire, toute communauté est radicalement impossible.

3° *La morale et la religion.* Rien de plus épouvantable, rien de plus ignoble que les doctrines morales enseignées par les fauteurs de ces rêveries insensées. Quelques-uns de MM. les Rapporteurs ont donné des extraits de ces œuvres d'obscénité et d'impiété cynique... Une société qui pratiquerait de semblables monstruosités porterait la mort dans son sein et tomberait d'elle-même dans l'opprobre et la plus rapide décomposition.

M. Thiers, dont l'autorité ne saurait être méconnue, examine la thèse au seul point de vue de la raison et n'a point de peine à démontrer que le communisme est la ruine du travail, la négation formelle de la liberté humaine, la suppression de la famille, et, partant, la suppression de toute société entre les hommes.

1° Il est la ruine du travail. Avec le communisme, il faut créer l'égalité des salaires. Y aura-t-il un stimulant pour l'ouvrier laborieux, habile, économe? Aucun : l'ouvrier paresseux, incapable, dissipateur aura la même rétribution que le meilleur ouvrier.

2° Il est la négation de la liberté humaine. Avec le communisme, on embrigade l'homme malgré lui dans une société; on le traite en esclave, on lui assigne un rôle qu'il peut avoir en horreur et qui n'est nullement le sien.

3° Il est la suppression de la famille. Les fauteurs du système le déclarent ouvertement. Mais n'est-ce pas une monstruosité, n'est-ce pas aller

contre les sentiments les plus intimes de notre être que d'avancer une telle proposition? Avant d'aimer cet être abstrait qu'on appelle l'humanité, la collectivité, l'homme aime sa chair et son sang, sa famille, et c'est pour sa famille qu'il travaillera et amassera.

Les anarchistes-collectivistes rêvent l'usurpation des usines, ateliers, mines, etc..., et proposent ce qu'ils appellent la fédération des travailleurs. Le gain serait réparti, d'une manière égale, entre tous les ouvriers; il n'y aurait plus de concurrence, plus de patrons prélevant la grosse part des bénéfices. — Le vol est le début de ce nouvel ordre de choses qui ne tarderait point d'amener des conséquences désastreuses. L'expérience montre journellement ce que valent les hommes de rapines. Une fois au pouvoir, ils deviennent les pires des tyrans, et l'ouvrier qui se plaint maintenant d'être exploité ne tarde point d'être le plus absolu des despotes, s'il parvient au but de ses ambitions.

Libre aux ouvriers de s'établir légalement en fédérations de travailleurs. L'expérience a été faite et n'a pas encore donné les résultats promis.

Il faudrait encore parler de ceux que nous appellerions volontiers semi-socialistes. Ils rêvent la charité obligatoire, charité d'Etat encaissée par le percepteur, comme le sont nos impôts. Le propriétaire, l'ouvrier verseraient entre les mains de l'Etat une somme proportionnée soit à leur revenu

annuel, soit à leur salaire quotidien, et le produit de cette caisse serait destiné à faire des pensions de secours aux pauvres et à tous les nécessiteux.

C'est encourager la paresse que de montrer l'Etat, père nourricier de tous les pauvres. L'homme ne travaillera plus pour assurer son avenir, et dissipera en plaisirs des ressources qu'il sait devoir lui être inutiles plus tard, puisque le gouvernement lui viendra en aide. C'est rendre les classes pauvres exigeantes, insubordonnées et menaçantes. D'autre part, l'ouvrier sérieux, économe, qui travaille péniblement en vue d'assurer l'avenir de sa famille, se souciera-t-il de prélever une part du fruit de ses labeurs pour faire vivre ceux qu'ont ruinés la paresse et l'inconduite?

« C'est, lisons-nous dans une des meilleures conférences, détruire le plan divin qui veut des riches et des pauvres. Dieu n'a-t-il pas déposé le sort éternel des riches entre les mains des pauvres, comme le sort matériel des pauvres entre les mains des riches? C'est enlever entre les classes tout lien et toute relation : le riche ne s'inquiétant plus de l'indigent pour lequel il paie l'impôt, le malheureux n'ayant aucune reconnaissance envers l'opulent qu'il considère comme acquittant une dette, et ne la payant jamais assez largement.

» C'est livrer le patrimoine des pauvres à des fonctionnaires qui pourront abuser de leur situa-

tion, soit pour s'assurer plus de jouissances, soit pour asservir la liberté des indigents.

» La charité individuelle, chrétienne, qui prend sa source dans la foi et l'amour de Dieu, donne son or et se dépense elle-même, visite le pauvre, le console, le moralise, l'attache à ses bienfaiteurs et assure la paix de la société. »

Cette troisième partie de la question a été traitée d'une manière inégale par quelques-uns de MM. les Rapporteurs. Les uns se sont trop attachés à faire connaître la multiplicité des systèmes, sans entreprendre leur réfutation; d'autres ont combattu les diverses branches du communisme d'une manière vague et générale. Il y a des rapports qui dénotent de très sérieuses recherches ; l'un entre autres qui nous est tardivement parvenu et que nous regrettons de n'avoir pu utiliser pour la présente rédaction.

Le travail que nous avons trouvé le plus complet, le plus intéressant est celui de l'archiprêtré de Charolles. Viennent ensuite ceux de Saint-Vincent de Mâcon, de Paray, de la Clayette, de Saint-Germain-du-Bois, de Saint-Vincent de Chalon, Cuisery, la Chapelle-de-Guinchay.

ANNÉE 1890

HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

VIE RELIGIEUSE

ORDRES RELIGIEUX (SUITE).

LES CHEVALIERS DE LA MILICE DU TEMPLE

JUILLET

ORIGINE DE L'ORDRE DES CHEVALIERS DE LA MILICE DU TEMPLE.

I. Hugues des païens, Geoffroi de Saint-Adémar et leurs compagnons. — II. But primitif de leur association, et origine du nom de *Templiers*. — III. Concile de Troyes (1128). — IV. Règle donnée par saint Bernard et serment des chevaliers.

Les institutions monastiques, dans la première période du moyen âge, eurent pour résultat sinon directement prévu, du moins merveilleusement atteint, de soutenir les bases chancelantes d'une société qui s'écroulait, et de travailler, au moyen de ces associations éminemment civilisatrices, à suspendre les progrès d'une ruine imminente et à reprendre par les fondements la reconstitution de l'édifice.

Le douzième siècle, qui ouvre la seconde moitié de cette époque si féconde de l'histoire, se prépare à travailler pour la même fin, mais par des

moyens différents. Deux drapeaux se trouvent alors en présence : l'étendard chrétien et le croissant, ennemis à tout jamais irréconciliables.

L'Église, attentive à l'élan religieux qui poussait vers l'Orient et le tombeau du Christ l'Europe tout entière avec ses nationalités encore mal définies, sa constitution imparfaite, l'Eglise estima qu'elle devait aider ce mouvement, lui donner même la puissante impulsion de son influence prépondérante, afin de pouvoir le diriger et en recueillir des fruits précieux pour la civilisation et l'extension du règne de Dieu dans le monde. De là est sortie la grande épopée des croisades.

L'importance des résultats obtenus a depuis longtemps prouvé, à la lumière de la saine critique et malgré les divagations soi-disant humanitaires de l'esprit antichrétien, que, somme toute, il valait mieux se jeter en masse au cœur de l'Islamisme, que d'attendre chez soi l'irruption de cet ennemi redoutable de toute civilisation.

Après ces grandes luttes aux péripéties si diverses, mais, quoi qu'il en soit, toujours fécondes, il fallait des associations régulières pour maintenir les situations acquises, perpétuer la lutte toujours nécessaire et assurer ainsi le triomphe définitif de la croix.

Ce fut pour répondre à ces besoins que la Providence suscita les ordres militaires, « ces réunions » d'hommes, dit Balmès, qui tantôt se grou» paient en communauté pour élever vers le ciel

» une prière fervente, tantôt marchaient au com-
» bat en brandissant leur formidable lance, terreur
» des bandes sarrasines. »

Les conférences diocésaines ont étudié, les deux précédentes années, l'histoire des Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem, et signalé les éminents services rendus à la chrétienté par cet ordre illustre qui, déchu aujourd'hui de sa splendeur, n'ayant plus, du reste, matière à exercer la mission pour laquelle il fut institué, conserve encore ses cadres, et, riche des plus glorieux souvenirs, peut se relever, s'il plaît à la Providence, et enrôler de nouvelles milices pour les luttes de la civilisation chrétienne contre les flots menaçants d'une nouvelle barbarie.

Cette année, nos programmes proposaient l'étude d'un ordre non moins utile, non moins célèbre, bien qu'il soit tombé après deux siècles d'existence, sans que le jour se soit fait jusqu'à présent, complet et lumineux, sur les causes de cette grande catastrophe. C'est l'ordre religieux et militaire du Temple.

Contemporain de l'ordre de Saint-Jean, il a prié et guerroyé avec lui, et ces deux ordres frères ont, sur maint champ de bataille, déployé côte à côte leurs glorieuses bannières pour la défense de la foi et la protection des vrais croyants. Il ne parait pas admissible que l'ordre du Temple n'ait été qu'une dérivation et comme un essaim de celui de Saint-

Jean, comme l'insinue un écrivain anglais, dont l'assertion est complètement dénuée de preuves.

Lequel des deux ordres a été chronologiquement le premier? Plusieurs Rapporteurs s'attardent à cette recherche, quelques-uns donnant le premier rang à la milice du Temple, d'autres répliquant que les Hospitaliers, dont les constitutions étaient approuvées en 1113 par le Pape Pascal II, ont droit à revendiquer la première place.

La solution de cette difficulté a d'ailleurs été jugée fort peu importante. On se rappelle, en effet, que l'ordre de Saint-Jean n'eut d'abord pour but que les soins à donner aux pèlerins pauvres, fatigués et malades ; que l'établissement d'un hôpital fut sa première œuvre, et pendant un temps assez considérable, son unique préoccupation. S'il vint un moment où ces nobles infirmiers, sentant se ranimer en eux l'ardeur des batailles, se décidèrent à quitter momentanément le chevet des malades, pour tirer leur vaillante épée en faveur du droit, ce ne fut qu'un devoir ajouté à un autre, ils furent toujours, de fait comme de nom, les frères hospitaliers.

Leurs émules du Temple, au contraire, n'eurent pas d'autre but que de consacrer leurs bras, leur expérience et leur vie, à la protection des faibles, à la répression d'un brigandage impie, à la défense de la foi contre les attaques de l'infidélité. Mais rien ne s'oppose à ce qu'on puisse dire que le jour où ils commencèrent à exercer cette

noble mission fut très rapproché de celui où leurs frères de l'Hôpital conçurent la pensée de revêtir sur la robe du religieux la cuirasse du guerrier et de faire marcher de front ces deux beaux dévouements.

I

Hugues des païens, Geoffroi de Saint-Adémar et leurs compagnons.

Il n'est pas sans intérêt de mentionner à cette place les sources où sont venus puiser les historiens qui ont guidé nos Rapporteurs. Il y en a deux principales :

1° *L'Histoire des croisades depuis l'origine jusqu'à* 1183, ouvrage écrit en latin par *Guillaume de Tyr*, né en 1138, mort vers 1193, après avoir été archidiacre, puis archevêque de Tyr ; c'est une chronique pleine de sincérité.

2° *Histoire orientale et tableau de la Terre-Sainte sous les princes chrétiens*, œuvre de Jacques de Vitri, né en France, et qui, après avoir été chanoine régulier aux Pays-Bas, suivit les croisés en Terre-Sainte, devint évêque d'Acre, puis se retira à Rome où il mourut cardinal en 1244.

C'était en 1118, un peu moins de vingt ans après la conquête de la ville sainte et le couronnement du noble Godefroy de Bouillon comme roi de

Jérusalem. Parmi les gentilshommes qui, après avoir vaillamment guerroyé en Palestine, avaient renoncé à retourner dans leur patrie, il s'en trouva neuf, tous de la noble terre de France, qui se concertèrent pour former entre eux une association religieuse et militaire, à l'effet de travailler à leur bien spirituel d'abord, et ensuite de prêter main forte aux pèlerins que l'Occident envoyait en grand nombre pour visiter le tombeau du Christ et les lieux témoins de tant de merveilles. La chronique de Jacques de Vitri mentionne comme le chef de ce groupe d'élite le gentilhomme Hugues des païens, de Payens ou de Payns (*Hugo de Paganis*), de la maison des comtes de Champagne, et qui vraisemblablement tire son nom du petit village de Payns, dans les environs de Troyes.

L'histoire est muette sur les antécédents de ce personnage. On sait seulement qu'il fut du nombre des seigneurs qui se croisèrent en 1096; le nom de Hugues des païens figure encore sur la liste des princes, seigneurs et chevaliers qui prirent part à la seconde croisade. En 1125, on lit son nom avec le titre de *magister militum templi*, au bas d'un privilège accordé par le roi de Jérusalem Baudoin II. L'année 1136 est donnée comme date de sa mort.

L'associé principal que donnent à Hugues des païens tous les historiens des Templiers, est Geoffroi de Saint-Adémar ou Aldemar, ou de Saint-Omer (*Gaufridus de Sancto Aldemaro*). Plusieurs

Rapporteurs, sur la foi de Guillaume de Tyr, mentionnent que ce Geoffroi était fils de Guillaume, seigneur châtelain de Saint-Omer, et que deux églises qu'il avait sous sa dépendance dans des localités voisines d'Ostende, devinrent l'apanage du fils qui en fit don au nouvel ordre.

C'est dans ces deux noms, que l'histoire ne sépare pas, qu'il faut voir l'origine de l'ordre fameux. Chrétiens fervents, désireux de se rendre utiles à l'Église et à leurs frères, en mettant au service des pèlerins la vaillance de leur bras et la générosité de leur dévouement, ils réussirent à s'associer sept autres gentilshommes animés du même esprit et jaloux de la même gloire.

Les noms de ces premiers volontaires demeurèrent longtemps inconnus. Des recherches patientes, l'étude attentive des monuments, ont permis d'en reconstituer la liste. Les actes du concile de Troyes, dont nous aurons à parler bientôt, désignent comme compagnons de Hugues des païens à cette assemblée les chevaliers Godefroi, Rovall, Geoffroi Bisol, Payen de Montdidier et Archambaud de Saint-Agnan. Deux autres, Gondremar et André de Montbard, oncle maternel du fondateur de Clairvaux, nous sont connus par une lettre du roi de Jérusalem, Baudoin.

Rien de précis sur les antécédents de ces premiers Templiers, ni même sur la date précise de leur entrée dans la pieuse association. Il paraît toutefois hors de doute, et tous les rapports adop-

tent cet avis, que depuis 1118, date assignée à la mise en commun des volontés et des œuvres, jusqu'en 1128, époque du concile de Troyes qui accorda l'approbation canonique, aucune nouvelle recrue n'était venue grossir les rangs de cette généreuse cohorte. Il est également certain que le chef reconnu et incontesté de l'ordre naissant fut, dès le principe, le chevalier Hugues des païens.

II

But primitif de leur association et origine du nom de Templiers.

L'histoire des Hospitaliers de Saint-Jean nous a déjà donné occasion de constater que le nouveau royaume de Jérusalem, fondé en 1099, à la suite de la victoire de l'armée chrétienne, n'avait qu'une existence très précaire et ne pouvait se soutenir que grâce à la vaillance des guerriers d'Occident qui, en présence des perpétuelles attaques de l'ennemi, durent demeurer toujours la lance en arrêt et guerroyer sans repos ni trêve. Car, en dehors de Jérusalem et de quelques places assez disséminées et insuffisamment reliées entre elles, le pays restait musulman et les chrétiens étaient exposés à mille dangers.

Le courant des pèlerinages aux Lieux saints avait notablement grossi depuis la conquête. C'était par bandes nombreuses que les chrétiens d'Europe accouraient en Palestine, mais que de périls pour arriver au but tant désiré, que de fatigues, que de traverses! Les coureurs musulmans assaillaient les pèlerins sans défense, les rançonnaient, les pillaient, souvent les réduisaient au plus honteux esclavage, et ce n'était qu'au prix de mille exactions, de mille souffrances, qu'un très petit nombre pouvait enfin fouler le sol béni. Ce fut la pensée de porter secours à ces pieux frères, d'escorter ces caravanes, de les protéger et de les défendre, qui mit au cœur du chevalier Hugues le généreux projet de faire appel au dévouement chrétien, pour mettre au service de cette cause la vaillance militaire sanctifiée par des motifs de foi, et encouragée par l'espoir d'obtenir ainsi le bienfait de la clémence divine.

C'était à peu près le moment où l'illustre Raymond du Puy, maître des Hospitaliers, faisait reprendre la lance et l'épée à ces preux qui s'étaient enrôlés sous sa conduite pour se consacrer au soin des malades et des pauvres. Il y avait place pour tous les dévouements, et les deux institutions pouvaient, sans se nuire, rivaliser du plus noble zèle et procurer à la religion aussi bien qu'à la civilisation de très importants services.

« En l'année 1118, dit Guillaume de Tyr, plusieurs » chevaliers chrétiens dévoués à Dieu, religieux et

» craignant le Seigneur, se consacrèrent au ser-
» vice du Christ entre les mains du seigneur pa-
» triarche, se liant, comme l'avaient fait les cha-
» noines réguliers du Saint-Sépulcre, par le triple
» vœu de chasteté, d'obéissance et de pauvreté.
» A la tête de ces hommes étaient les vénérables
» Hugues des païens et Geoffroi de Saint-Adémar.
» Le devoir principal que leur imposait le seigneur
» patriarche pour la rémission de leurs péchés,
» était de garder les routes et les chemins et de
» veiller au salut des pèlerins, en les défendant
» contre les attaques et les pièges des brigands. »

Ce patriarche de Jérusalem qui reçut les vœux et accueillit la généreuse résolution de ces premiers chevaliers, était Gormond. « Ils n'avaient, dit » Jacques de Vitri, d'autres vêtements que ceux » qui leur étaient donnés par les fidèles; ils » vivaient d'aumônes, le roi et les seigneurs sub- » venaient aux besoins de ceux qui ne voulaient » s'appeler que les pauvres soldats du Christ. » Si l'on en croit le bénédictin anglais Mathieu Paris, qui écrivait environ un siècle plus tard, un seul cheval servait alors pour deux chevaliers qui le montaient ensemble; et le chroniqueur voit la confirmation de ce fait dans la description qu'il donne du sceau de l'ordre, qui représentait à l'origine « un palefroi monté par deux cavaliers. »

Très souvent en course pour leurs expéditions charitables, ils ne possédaient en propre aucune habitation. Baudoin II, qui avait succédé en 1118

à son cousin Baudoin d'Edesse, voyait avec la plus grande faveur se fonder un ordre qui lui promettait des auxiliaires dévoués, des soutiens puissants pour un trône encore si mal affermi. Il céda pour les loger primitivement une partie de son palais. Les chanoines du Saint-Sépulcre avaient mis aussi à leur disposition un local dépendant de leur maison et contigu à ce même palais qui s'élevait près de l'emplacement du temple de Salomon. C'est de là que leur est venue la dénomination de chevaliers du Temple, de Templiers : *Templarii*, *fratres Templi*, *milites Templi, pauperes commilitones Christi templique Salomonis.*

Du reste, la générosité du roi Baudoin et des barons chrétiens ne demeura pas isolée. Bientôt, grands et peuples, prélats et prêtres tinrent à honneur de contribuer à améliorer le sort d'une association dont on espérait de si utiles services. Toutefois, jusqu'au moment où la situation fut canoniquement régularisée, le nombre des chevaliers resta le même, leur vie, sans doute, aussi pauvre, et leur établissement aussi précaire.

Au but immédiat poursuivi par la milice du Temple et par les autres institutions similaires, la philosophie de l'histoire veut adjoindre une fin plus vaste et des motifs plus élevés. Il y avait là, disent les penseurs, un moyen de discipliner la chevalerie du moyen âge, d'en relever le sérieux moral, d'y développer les vertus chrétiennes, et par là même de cultiver et d'affiner les mœurs en-

core grossières des populations occidentales. Il est douteux que les fondateurs aient voulu voir si haut et si loin, mais la Providence sait diriger les efforts humains et les faire concourir aux desseins qu'elle veut réaliser. Il est incontestable, on ne saurait trop le répéter, que si l'Occident chrétien a pu refouler les redoutables empiètements de l'Islamisme et sauver ainsi la foi et la civilisation dangereusement menacées, les ordres militaires eurent une grande part à ce résultat et méritent de ce chef toute la reconnaissance du monde catholique.

III

Concile de Troyes (1128).

L'association avait neuf années d'existence. Les membres pieusement appliqués à observer les vœux qu'ils avaient prononcés entre les mains du patriarche, et à secourir dans la mesure de leurs forces les pèlerins d'Occident, n'avaient aucune règle fixe; ils ne portaient pas même d'habit monastique. Il fallait obtenir du chef de l'Église la reconnaissance et la consécration canonique de l'ordre; de plus, une règle écrite et dûment approuvée devenait nécessaire.

Le roi Baudoin II, vivement préoccupé des intérêts du nouveau royaume, de ses besoins, des dangers de plus en plus alarmants dont il était

menacé, conçut le projet de députer une ambassade auprès du pape Honorius II, pour lui faire part de ses inquiétudes et obtenir qu'il usât de son influence pour susciter une nouvelle croisade, ou, tout au moins, pour engager le plus grand nombre possible de guerriers chrétiens à venir défendre les saints Lieux.

Désireux en même temps de seconder de tout son pouvoir les vues si nobles des chevaliers du Temple, il désigna pour remplir cette mission Hugues des païens et plusieurs de ses compagnons (1127).

Le Pape fit bon accueil à cette ambassade, écouta favorablement ses requêtes, et, pour ce qui regardait l'approbation et l'érection canoniques du nouvel ordre, Honorius, louant le zèle religieux de ces chevaliers et fondant de légitimes espérances sur cette noble entreprise, envoya Hugues, avec les cinq gentilshommes qui l'accompagnaient, au concile qui allait se réunir à Troyes, sur les domaines du comte de Champagne.

Ce concile n'eut-il d'autre but que de traiter l'affaire des chevaliers du Temple, ou admit-il cette question accidentellement et pour répondre au désir du souverain Pontife? l'histoire ne le dit pas. Quoi qu'il en soit, il s'ouvrit le 14 janvier 1128, en la fête de saint Hilaire, sous la présidence du cardinal Mathieu, évêque d'Albano, légat du Saint-Siège en France, le même qui d'abord chanoine de Reims, lieu de son origine, puis

moine et prieur de Saint-Martin-des-Champs, avait donné la mesure de sa haute prudence dans la solution des difficultés survenues au sujet du gouvernement de Cluny.

L'histoire donne les noms des principaux personnages qui composèrent cette assemblée : les archevêques de Sens et de Reims, les évêques Geoffroy de Chartres, Etienne de Paris et ceux d'Auxerre, de Meaux, de Châlons-sur-Marne, de Laon et de Beauvais, sans compter celui de Troyes. Avec saint Etienne, abbé de Cîteaux, le légat avait spécialement convoqué saint Bernard, sans lequel rien d'important ne paraissait pouvoir se faire alors dans l'Église. L'abbé de Clairvaux, bien qu'épuisé de fatigue et accablé par la fièvre, céda aux sollicitations pressantes du cardinal. Il est bien permis de supposer que l'intérêt puissant qu'il portait déjà à l'ordre naissant pesa d'un grand poids sur sa détermination.

Hugues des païens, introduit avec les chevaliers ses compagnons en présence de l'auguste assemblée, fit l'exposé simple et fidèle de l'observance qu'ils avaient commencé de garder, sous les auspices du patriarche de Jérusalem et la haute protection du seigneur Baudoin, et en même temps, du but qu'ils poursuivaient et pour lequel ils demandaient humblement l'institution canonique.

La présence de ces hommes aux allures modestes, mais franchement déterminées, le récit de la vie pieuse et éminemment utile qu'ils menaient

depuis neuf ans, et aussi la haute recommandation du Pape, touchèrent profondément les seigneurs évêques et tous les témoins de cette scène.

Non seulement le projet fut unanimement loué et encouragé, mais, dans l'impossibilité où l'on se trouvait actuellement d'envoyer en Orient d'importants secours, on regarda la noble entreprise des frères du Temple comme un moyen vraiment providentiel de pourvoir aux plus pressants besoins. Ils allaient, concurremment avec les pieux chevaliers de l'Hôpital, constituer comme une croisade permanente et donner un précieux appui à la cause chrétienne.

On décida de donner à l'ordre nouveau une règle écrite qui, revêtue de l'autorité du concile et de l'approbation souveraine du chef de l'Église, en ferait une société hiérarchiquement établie et marchant à son but avec la bénédiction divine et l'appui moral de l'univers catholique. Saint Bernard reçut mission de rédiger ces statuts. La haute influence et l'universelle considération dont jouissait le saint abbé, avaient inspiré cette mesure; nul n'était plus compétent pour remplir ce mandat.

IV

Règle donnée par saint Bernard et serment des chevaliers.

Il nous est difficile de suivre les Rapporteurs dans les appréciations diverses qu'ils ont données

au sujet de la règle rédigée par saint Bernard pour l'ordre des chevaliers du Temple. Ces divergences résultant de la variété des sources et aussi des incertitudes historiques, permettent de croire, et c'est l'avis d'un grand nombre, que le texte authentique de la rédaction ne nous est point parvenu dans son entier.

Cette règle, disent les uns, qui portait pour titre : « Règle des pauvres soldats de Jésus-Christ et du temple de Salomon », était renfermée en douze articles. C'était court, mais complet, dit l'historien qui les inspire, comme toutes les œuvres de génie. D'autres la divisent en soixante-douze articles ou chapitres (c'est l'opinion de Dupuy, annaliste français du seizième siècle et beaucoup de rapports l'ont adoptée). Un travail fort intéressant et qui témoigne de recherches très minutieuses, a cru devoir se contenter de dresser comme une table des matières d'un ouvrage contemporain qui a pour titre : *la Règle du Temple*. Il en est enfin qui, après avoir donné, comme le plus grand nombre, ce qui paraît être la substance de la règle authentique, se sont longuement étendus sur la hiérarchie de l'ordre, le cérémonial des réceptions solennelles, la constitution des hautes cours de justice pour informer contre les crimes, l'appareil imposant des sanctions pénales, etc. Nous n'avons pas cru qu'il fût besoin de donner de si amples développements; et peut-être suffisait-il, pour remplir les intentions du programme,

de donner un aperçu des principales dispositions regardées généralement comme renfermant l'esprit, sinon le texte, de la rédaction primitive.

Cependant, en 1840, M. Maillard de Chambure, grâce à de savantes recherches faites aux archives de Paris, de Rome et de Dijon, pensa être parvenu à reconstituer en grande partie la règle latine écrite par le notaire du concile de Troyes, Jean de Saint-Michel, *Joannes Michaelensis*, sous l'inspiration et la dictée de saint Bernard; règle qui renfermait les prescriptions générales fixant les devoirs des chevaliers au double point de vue religieux et militaire. Cette règle, traduite en roman ou langage populaire, a dû subir avec le temps de nombreuses et importantes modifications, à raison des circonstances et par suite des nécessités imposées par l'expérience. En sorte qu'avec un auteur dont s'est inspiré un des meilleurs rapports, on peut dire que « la règle française est comme un faisceau de ressorts complémentaires soudés à la pièce principale de cette machine puissante, la règle du Temple. »

En ce qui regarde les devoirs religieux, les chevaliers avaient l'obligation d'entendre chaque jour l'office divin tout entier, même de la nuit. Lorsque le service militaire les empêchait d'y assister, ils devaient réciter treize *Pater* pour matines, sept pour chacune des petites heures et neuf pour vêpres.

Quand un frère mourait, les autres étaient tenus

de réciter cent *Pater* pendant sept jours, et de plus, pendant quarante jours, la ration du défunt était donnée aux pauvres.

Ils devaient entendre la messe trois fois par semaine et communier au moins trois fois par an.

Ils pouvaient user d'aliments gras trois fois la semaine : le dimanche, le mardi et le jeudi. Les quatre autres jours étaient maigres, et le vendredi était considéré comme jour de carême, c'est-à-dire comportant l'interdiction des œufs et du laitage.

L'habillement consistait en une robe blanche, pour rappeler aux chevaliers la pureté de la vie qu'ils étaient appelés à mener. Plus tard, le Pape Eugène III y ajouta une croix rouge fixée sur le côté gauche, pour leur montrer, dit Jacques de Vitri, qu'ils devaient être toujours prêts à affronter le martyre et à verser leur sang pour les intérêts sacrés dont ils acceptaient la défense. Le vêtement de dessous était une chemise de laine, avec faculté toutefois d'en porter une de toile de Pâques à la Toussaint. Une paillasse, un mince matelas, une couverture avec un drap de toile velue, telle était leur couche.

Les repas pris en commun devaient aussi témoigner de l'esprit de pauvreté dont ils avaient fait vœu. Comme marque de fraternité, ils mangeaient à deux dans la même assiette, bien que chacun pût avoir sa portion de vin à part. Contrairement à ce qui se pratiquait dans les autres ordres, les Templiers pouvaient porter la barbe.

En ce qui regardait les fonctions militaires, la règle autorisait chaque chevalier à avoir trois chevaux et un écuyer, mais toute dorure, tout ornement superflu étaient interdits dans l'équipage.

Astreint à un exil perpétuel, loin de sa patrie, et à la lutte constante contre les ennemis du nom chrétien, le Templier devra toujours accepter le combat, fût-ce d'un contre trois, ne jamais demander quartier et ne céder pour sa rançon ni un pan de mur, ni un pouce de terre.

Une sévère discipline défendait d'engager la bataille avant l'ordre du chef. Toujours les premiers à l'attaque, les derniers à se retirer du combat, les frères du Temple devaient regarder comme un acte honteux de fuir devant l'ennemi et même de se retirer avant le signal réglementaire.

L'étendard qui les guidait au combat et qu'ils appelaient *beaucéant*, était mi-parti noir et blanc, et portait comme devise ces paroles du Psalmiste : *Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam.*

Ajoutons qu'en temps de guerre il était permis d'enrôler des soldats qui ne faisaient point partie de l'ordre. En ce cas, le grand-maître fournissait à ces auxiliaires le nécessaire de l'entretien et une solde raisonnable ; leur service expiré, il leur était loisible de rentrer dans leurs foyers.

Serment. La réception dans l'ordre du Temple était accompagnée d'un cérémonial imposant et

bien propre à donner une haute idée des devoirs auxquels on s'engageait, comme aussi des avantages précieux qui devaient en résulter, tant pour le bien personnel des membres que pour l'utilité générale du peuple chrétien. Si nous ne faisons que rappeler ces rites solennels dont nous trouvons l'intéressante description dans plusieurs rapports, de même que nous n'avons donné de la règle qu'un aperçu sommaire, c'est qu'il nous a paru difficile dans les récits plus ou moins étendus qu'en ont faits les chroniques, de discerner ce qui est vraiment authentique et primitif, de ce qui a été ajouté par la suite, d'après les besoins du moment et sur l'initiative des chefs de l'ordre ou des grandes assemblées chargées d'entretenir, de développer ou de restreindre au besoin le code des coutumes ainsi que le rituel.

Plusieurs rapports, qui ont puisé aux meilleures sources, croient devoir distinguer entre le serment que devait prononcer chaque chevalier à son entrée dans l'ordre et celui que les dignitaires devaient prêter avant d'inaugurer les fonctions de leur nouveau grade.

Voici la teneur du premier, tel qu'on le trouve dans les privilèges de l'ordre de Citeaux : vraisemblablement, il figurait au nombre des articles de la règle primitive :

« Je jure de consacrer mes discours, mes forces
» et ma vie à défendre la croyance de l'unité de
» Dieu et des mystères de la foi : je promets d'être

» soumis et obéissant au grand maître de l'Ordre;
» quand les Sarrasins envahiront les terres des
» chrétiens, je passerai les mers pour délivrer
» mes frères; je donnerai secours de mon bras à
» l'Église et aux rois chrétiens contre les infidèles;
» tant que mes ennemis ne seront que trois contre
» moi, je les combattrai et jamais je ne prendrai
» la fuite; seul, je les combattrai, si ce sont des
» mécréants. »

Un serment spécial et plus explicite était exigé des hauts dignitaires, c'est, du moins, l'opinion généralement admise: Chrysostome Henriquez, auteur d'un « Recueil des constitutions et règles des ordres religieux », a extrait d'un manuscrit de l'abbaye d'Alcobaza, la formule du serment que devait prêter le maître ou prieur des Templiers de la province de Portugal. Il est permis de croire que c'était le même pour les dignitaires de l'ordre tout entier; en voici la teneur :

« Je N*, chevalier de l'ordre du Temple et nou-
» vellement élu maître des chevaliers qui sont en
» Portugal, promets à Jésus-Christ mon Seigneur
» et à son vicaire, N*, le souverain Pontife et à ses
» successeurs, obéissance et fidélité perpétuelle;
» et je jure que je ne défendrai pas seulement de
» paroles, mais encore par la force des armes et de
» toutes mes forces, les mystères de la foi, les sept
» sacrements, les quatorze articles de foi, le symbole
» de la foi et celui de saint Athanase, les livres tant
» de l'Ancien que du Nouveau Testament, avec les

» commentaires des saints Pères qui ont été reçus » par l'Église, l'unité de Dieu, la pluralité des » personnes de la sainte Trinité; que Marie, fille » de Joachim et d'Anne, de la tribu de Juda et de » la famille de David, est toujours demeurée » vierge avant l'enfantement, pendant l'enfante- » ment et après l'enfantement. Je promets aussi » d'être soumis et obéissant au maître général de » l'ordre, selon les statuts qui nous ont été pres- » crits par notre père saint Bernard; que toutes » les fois qu'il sera besoin, je passerai les mers » pour aller combattre; que je donnerai secours » contre les rois et princes infidèles, et qu'en pré- » sence de trois ennemis je ne fuirai point et leur » tiendrai tête, s'ils sont aussi infidèles; que je ne » vendrai point les biens de l'ordre, ni ne consentirai » qu'ils soient vendus ou aliénés; que je garderai » perpétuellement la chasteté, et que je serai fidèle » au roi de Portugal; que je ne livrerai point aux » ennemis les villes et les places appartenant à » l'Ordre, et que je ne refuserai point aux per- » sonnes religieuses, principalement aux religieux » de Cîteaux et à leurs abbés, comme étant nos » frères et nos compagnons, aucun secours soit » par paroles, par bonnes œuvres et même par les » armes. En foi de quoi, de ma propre volonté, je » jure que j'observerai toutes ces choses. Dieu me » soit en aide et les saints Évangiles. »

On peut voir par ces deux serments, poursuit l'excellent rapport que nous suivons, quelle était

à leur origine la parfaite orthodoxie des Templiers. et combien alors ils étaient loin des erreurs dont ils devaient être accusés dans la suite. Pourquoi faut-il, hélas! qu'on ne puisse penser, sans un grand serrement de cœur, à la fin tragique d'un ordre appelé à rendre de si grands services à l'Église, et dont saint Bernard a célébré avec justice les commencements pleins d'espérance?

Citons, pour terminer ce compte rendu, les propres paroles de l'abbé de Clairvaux : « Ils vivent » dans une société agréable mais frugale, sans » femme, sans enfants et sans avoir rien en pro- » pre, pas même leur volonté. Ils ne sont jamais » oisifs ni répandus au dehors; et quand ils ne » marchent point en campagne et contre les infi- » dèles, ou ils raccommodent leurs armes et les » harnais de leurs chevaux, ou ils sont occupés » dans de pieux exercices par les ordres de leur » chef. Une parole insolente, un ris immodéré, le » moindre murmure ne demeure pas sans une » sévère correction. Ils détestent les jeux de » hasard; ils ne se permettent ni la chasse, ni les » visites inutiles; ils rejettent avec horreur les » spectacles, les bouffons, les discours ou les » chansons trop libres. Vêtus simplement et cou- » verts de poussière, ils ont le visage brûlé par » les ardeurs du soleil, le regard fier et sévère; à » l'approche du combat, ils s'arment de foi au » dedans et de fer au dehors; leurs armes sont » leur unique parure, ils s'en servent avec courage

» dans les périls, sans craindre le nombre ni les
» forces des barbares; toute leur confiance est
» dans le Dieu des armées, et en combattant pour
» sa cause, ils cherchent une victoire certaine ou
» une mort sainte et glorieuse. O l'heureux genre
» de vie, dans lequel on peut attendre la mort sans
» crainte, la désirer même et la recevoir avec fer-
» meté! » (*Exhortatio ad milites Templi.*)

Bon nombre de rapports ont traité ces questions avec un très louable zèle, et si dans plusieurs l'exactitude et la méthode font parfois défaut, nous l'attribuons volontiers à la difficulté de classer des matériaux recherchés avec peine, et offrant des garanties trop douteuses pour les besoins d'une rédaction précise.

Les travaux qui nous semblent avoir le mieux triomphé de ces difficultés, sont ceux des archiprêtrés de Montpont, de Chauffailles, de Matour, de Saint-Vincent de Mâcon, de Lucenay, de la Clayette, de Semur, de Saint-Pierre de Mâcon, etc.

SEPTEMBRE

DÉVELOPPEMENT DE L'ORDRE

I. Services rendus dans la Terre-Sainte par la milice du Temple. — II. Extension rapide de l'Ordre en Europe après la chute du royaume de Jérusalem. — III. Puissance et richesses des chevaliers. — IV. Premières accusations contre l'Ordre.

I

Services rendus dans la Terre-Sainte par la milice du Temple.

Hugues des Païens emportant de Troyes la haute approbation qu'il sollicitait et la règle qui constituait l'ordre en association à la fois religieuse et militaire, se dirigea de nouveau vers Rome, afin d'obtenir du pape Honorius II la confirmation des actes conciliaires en ce qui concernait l'ordre, comme aussi la promulgation officielle de la règle du Temple. Il reprit de là avec ses compagnons le chemin de la Palestine, mais non sans emmener à sa suite une foule de gentilshommes des meilleures maisons de France, d'Allemagne et d'Italie, entraînés et séduits par le désir de prendre part à une œuvre qui débutait sous de si nobles auspices.

Nous avons déjà fait remarquer que l'Église trouvait par là le moyen de donner un but religieux et sacré au courant chevaleresque qui soufflait dans les âmes, en lui offrant l'occasion de se consacrer aux plus saintes causes. L'émulation, du reste, se mettait de la partie. Une autre association venait de se fonder, née aussi du désir de porter assistance aux pieux pèlerins et de les défendre contre l'intolérance et la cruauté musulmanes.

Les Hospitaliers de Saint-Jean, approuvés par Pascal II en 1113, pour le soin des malades et des pauvres, venaient de recevoir de leur second grand maître, Raymond du Puy, une organisation définitive qui réunissait aux soins de l'hospitalité les rudes labeurs du guerrier chrétien (1118). Il y avait place pour tous les dévouements. Mais, ainsi que le font observer plusieurs historiens, le Temple, dont le but était essentiellement militaire, paraissait offrir plus d'attraits; aussi sa multiplication et sa prospérité furent-elles plus rapides.

L'année 1129 vit donc arriver en Palestine un nombre considérable de chevaliers pleins d'ardeur et de zèle, brûlant de se distinguer contre les infidèles sous la robe du Templier et à l'ombre de sa religieuse bannière.

Avant de parcourir rapidement le récit des services rendus en Terre-Sainte, il n'est pas hors de propos de rappeler que l'ordre du Temple,

aussi bien que celui de l'Hôpital, devinrent immédiatement les plus fermes appuis du nouveau royaume de Jérusalem ; que les rois n'entreprirent rien d'important sans leur concours et que leurs chefs eux-mêmes eurent souvent une grande part dans le gouvernement.

Un certain nombre de Rapporteurs, plus heureux que leurs confrères, ont pu bénéficier de sources plus abondantes et de plus riches documents ; nous les suivrons pas à pas dans ce compte rendu.

Le royaume de Jérusalem était bien faible contre les ennemis de diverses natures qui ne cessaient de le menacer ; la fougue brillante et la noble intrépidité des premiers conquérants n'avaient pas réussi à constituer une principauté solide. Composé de places fortes isolées, livrant accès de bien des côtés aux incursions sans cesse renaissantes de tribus et de peuples vivant de rapine et de pillage, cet état put se maintenir pendant quelque temps, grâce surtout à la vaillante discipline, à l'organisation foncièrement religieuse des ordres militaires, dont les brillants faits d'armes jettent un si vif éclat sur cette période du moyen âge.

Quelques années seulement après sa naissance, la milice du Temple était déjà nombreuse en Palestine, et les services qu'elle rendait étaient vivement appréciés. En 1140, Théodoric, prince flamand, gendre du roi Foulques d'Anjou, s'était

rendu en pèlerinage à Jérusalem, accompagné de nombreux seigneurs. L'arrivée de cette noble troupe suggéra au roi l'idée d'entreprendre une expédition, pour détruire une forteresse située au-delà du Jourdain et permettant à de nombreuses bandes de causer des ravages sérieux dans tous les environs.

La petite armée chrétienne avait à peine passé le fleuve, que des Turcs, pénétrant jusqu'au cœur du royaume, envahirent Thécua, la ville des prophètes Amos et Habacuc. Les habitants avaient pris la fuite et la troupe infidèle avait pu en toute sécurité se livrer au pillage.

Mais en même temps, entrait à Jérusalem un corps de Templiers ayant à sa tête le grand maître Robert le Bourguignon, pieux et vaillant homme de guerre. La nouvelle du désastre de Thécua vient de se répandre. Robert, réunissant à ses chevaliers tout ce qui se trouve de défenseurs, vole au secours de la place. Les Turcs ne l'ont pas attendu, ils sont en fuite. Malheureusement la troupe libératrice s'est débandée pour courir au butin; et les Turcs, revenant à la charge, tombent sur les chrétiens qu'ils taillent en pièces : on a à déplorer la perte d'Odon de Montfaucon, un des plus vaillants Templiers.

La principauté d'Édesse, mal défendue par le faible héritier de Josselin de Courtenay, était tombée au pouvoir des Turcomans (1142). Cette perte était devenue le signal d'un déclin rapide

dans les affaires des chretiens d'Orient. Un roi trop jeune, quoique plein de vaillance, et les deux ordres militaires, c'était tout ce qu'on pouvait opposer aux infidèles.

Une députation fut envoyée en France pour solliciter une seconde croisade (1143). Le roi Louis VII, désirant expier l'incendie de Vitry, était disposé à prendre la croix. Le pape Eugène III, ex-moine de Clairvaux et disciple de saint Bernard, entra dans ces vues et chargea l'illustre abbé de prêcher la croisade. La France et l'Allemagne répondirent à cet appel, et deux armées puissantes conduites, l'une par Louis le Jeune, l'autre par l'empereur Conrad, s'étaient embarquées. Mais la perfidie des Grecs, l'indiscipline et les désordres, avaient rendu presque stérile ce prodigieux déploiement de forces. Et pourtant les Templiers purent ajouter de belles pages à leurs annales glorieuses.

Le grand maître Éverard des Barres, envoyé par Baudoin III à la rencontre des croisés français, les trouva battant en retraite après la triste bataille de Laodicée (1148). Nous laissons la parole à un témoin oculaire, Odon de Deuil, moine de Saint-Denis, qui accompagnait le roi Louis VII en qualité de chapelain. « Le grand maître Éve-
» rard, homme respectable par son caractère reli-
» gieux et modèle de bravoure pour les cheva-
» liers, tenait tête aux Turcs avec l'aide de ses
» frères, veillant avec sagesse et courage à la

» défense de ce qui lui appartenait, et protégeant
» aussi de tout son pouvoir et avec vigueur ce qui
» appartenait aux autres. Le roi, de son côté, se
» plaisait à attirer l'attention des siens sur ces
» braves, les poussait à prendre exemple sur eux,
» et voulait que toute l'armée s'appliquât à les
» imiter, sachant que si la faim énerve les forces
» des hommes, l'unité d'intention et de courage
» peut seule soutenir les faibles. Il fut donc résolu,
» dans cette situation périlleuse, que tous s'uni-
» raient d'une fraternité mutuelle avec les frères
» du Temple, pauvres et riches s'engageant sur
» leur foi à ne point abandonner le camp et à
» obéir en toutes choses aux maîtres qui leur
» seraient donnés. » Grâce à cette sage et vigilante protection, après douze jours de la marche la plus pénible, l'armée française put arriver à Sattalie, ville occupée par les Grecs.

D'Antioche, les souverains de France et d'Allemagne s'étaient rendus aux saints Lieux. Peu après, dans une réunion tenue à Saint-Jean d'Acre, il fut décidé qu'on attaquerait Damas. L'entreprise allait réussir, quand la trahison vint tout compromettre, et il fallut honteusement lever le siège (1148). Cette croisade où brillèrent d'un vif éclat les faits d'armes isolés, mais où la division entre princes, l'indiscipline et la corruption parmi les soldats, réussirent à tout paralyser, ne produisit pas les résultats qu'en avaient espérés le Pape et saint Bernard. Mais les Templiers furent présents

à toutes les affaires, et il ne tint pas à eux que la noble entreprise n'ait répondu aux espérances chrétiennes.

C'est avec le secours des braves chevaliers que le jeune roi Baudoin, voulant couper la route aux renforts qui arrivaient d'Égypte à la forteresse d'Ascalon, entreprit de relever les murs de Gaza, dont il confia la garde et même la propriété aux frères du Temple.

Nour-Eddyn et le sultan d'Iconium ravageaient la campagne autour d'Antioche et répandaient la terreur dans les villes et villages du comté d'Édesse. Tout fuyait devant eux, et les malheureux chrétiens, sans secours, ne savaient où porter leurs pas. Le jeune roi, réunissant tout ce qu'il peut trouver de soldats, et s'entourant d'une escorte de Templiers, fournit un secours à ces infortunés, et les conduit à travers mille obstacles jusqu'au refuge qu'il leur avait destiné.

Mais, tandis que les forces vives du royaume sont utilisées pour d'aussi nobles fins, voilà qu'une armée de Turcs, conduite par des émirs dont les aïeux avaient jadis régné en Palestine, s'avance sur les terres chrétiennes et pénètre jusqu'aux portes de la ville sainte. La population consternée voit avec stupeur ces bandes prendre leur campement sur le mont des Oliviers. La garnison était bien insuffisante, mais il y avait là quelques frères du Temple et de l'Hôpital qui n'avaient pas suivi l'armée de Baudoin. Ranimer

les courages abattus, persuader aux habitants qu'il faut se jeter, par un coup d'audace et en pleine nuit, sur le camp des barbares, c'est l'affaire d'un instant. Le succès couronne cette héroïque résolution. Les Turcs surpris ne songent qu'à chercher le salut dans la fuite, mais ils rencontrent le roi qui, averti de l'invasion, revenait en toute hâte, et la déroute est complète.

Gaza avait été relevée, et les Templiers en avaient fait un boulevard pour le royaume chrétien : c'était une étape pour tenter la conquête de la place d'Ascalon (1152). Cette ville, située au pied d'une colline et sur le bord de la mer, possédait de puissantes fortifications. Facilement ravitaillée par mer, elle était une menace perpétuelle pour les possessions chrétiennes. Baudoin, confiant dans la bravoure de ses soldats et surtout dans l'appui toujours si précieux et si dévoué des religieux militaires, n'hésita pas à en tenter la conquête.

Les deux grands maîtres, Raymond du Puy pour les Hospitaliers, et Bernard de Tramelay pour les Templiers, commandaient personnellement leurs vaillantes milices (1153). Ce n'est pas le lieu de raconter les péripéties de ce siège long et difficile, dans lequel roi et sujets, chevaliers et soldats, rivalisèrent de bravoure et de constance. C'est des Templiers qu'il s'agit, et leur intervention dans cette circonstance est digne de remarque.

Ayant réussi à combler le fossé profond qui,

indépendamment des ouvrages avancés, interdisait l'approche des hautes murailles, ils construisirent sur ce terre-plein une tour roulante, gigantesque machine destinée à porter une troupe d'assaillants jusqu'au niveau des remparts. Pendant une nuit, les assiégés entassèrent, dans l'intervalle qui séparait les murailles de la tour, une énorme quantité de matières combustibles, dont l'embrasement devait détruire l'ouvrage chrétien. Mais le résultat fut fatal aux assiégeants; car le vent ayant tourné, l'incendie, épargnant la tour, fit rage du côté du rempart qu'il ébranla au point d'y ouvrir une brèche. Au lever du jour, les Templiers qui croyaient leur ouvrage consumé, ne se furent pas plutôt rendu compte de l'effet produit sur le mur de la ville, qu'ils en avertirent le grand maître. Celui-ci, sans prévenir le roi ni aucun des chefs de corps, prenant avec lui une poignée de ses chevaliers, s'élance par où le chemin lui est ouvert. Ceux qui veillaient au rempart sont stupéfaits de tant d'audace; ils sont persuadés que l'armée chrétienne suit tout entière cette intrépide avant-garde; tout cède, la ville va être prise. Mais bientôt, à la vue de cette petite troupe qui a pénétré jusqu'au cœur de la place, la frayeur tombe, les habitants, reprenant l'offensive, repoussent ces fiers assaillants et les forcent à opérer une retraite précipitée. Les Templiers obéissaient-ils au désir ambitieux d'avoir seuls la gloire d'une prise réputée si difficile?

Avaient-ils cédé à des inspirations moins honorables ? C'était une faute grave, et le roi ainsi que tous les seigneurs s'en montrèrent vivement irrités.

Les troupes d'Ascalon, grossies de renforts arrivés d'Égypte, firent une sortie dans laquelle des deux parts des flots de sang furent versés et des prodiges de valeur accomplis. Les frères du Temple, désireux de réparer la faute commise, se distinguèrent entre tous. Après une journée entière du combat le plus acharné, les Ascalonites, désespérant de faire lever le siège, entrèrent en négociations et la ville se rendit. Après la prise de Jérusalem, aucune victoire ne fut plus importante (1154).

A quelque temps de là, Nour-Eddyn plus favorisé put prendre une sanglante revanche. Il avait saccagé la ville de Panéas, mais l'approche de Baudoin l'avait forcé à se retirer. L'armée chrétienne, après avoir relevé quelques ruines, s'en retournait sans défiance, quand d'une embuscade tomba sur elle le gros des forces musulmanes. Ce fut une déroute. Le roi put s'échapper, mais le grand maître des Templiers, Bertrand de Blanquefort, aurait, disent quelques chroniqueurs, rendu son épée. Ce serait une tache à la bannière (1156).

Bientôt va paraître en scène le terrible Saladin, et les services toujours vaillants de la milice du Temple ne pourront guère retarder ses succès.

Faut-il parler d'un traître qui se rencontra dans les rangs de la glorieuse phalange? C'est le frère Mélier. Arménien et schismatique de naissance, il était entré dans l'ordre après une conversion à tout le moins douteuse. Il causa de grands maux à l'ordre.

Encore un trait qui, tout en mettant en relief la renommée du Temple, lui infligea une tache. Le chef des Assassins, surnommé le Vieux de la Montagne, avait acquis sur ses séides une telle influence, que pour lui obéir ils se seraient jetés dans le feu ou précipités sur le fer des bataillons; seuls les Templiers ne le craignaient point; ils avaient réussi même à lui imposer un tribut de deux mille besants d'or. Le redoutable chef, dans le désir de se soustraire à cette charge, avait envoyé au roi Amaury un ambassadeur, pour promettre en son nom de venir en aide aux chrétiens, et même de se faire baptiser, si on voulait le libérer de cet impôt. L'ambassade fut bien accueillie. Le roi avait même promis de dédommager le Temple. Mais un Templier, Gauthier du Mesnil, tua l'ambassadeur. Les Assassins demeurèrent ce qu'ils étaient et continuèrent à causer aux chrétiens tous les maux possibles. Une violation aussi brutale de ce qu'on nomme aujourd'hui le droit des gens, était, dit-on, le crime d'un seul; mais le grand maître parut l'approuver, car il refusa au roi d'en faire justice.

En 1187, Saladin assiégeait Tibériade et s'en

emparait, aidé par la trahison du comte de Tripoli, Raymond III. L'armée chrétienne, conduite par Guy de Lusignan, marche contre le vainqueur. Dans les environs de la ville, se livre un combat terrible qui dure trois jours. « Les Templiers qui » avaient la pointe, dit Vertot, descendirent les » premiers dans la plaine et chargèrent les infi- » dèles avec leur valeur ordinaire. Ils poussèrent » d'abord tout ce qui se présenta devant eux ; jamais » ces braves guerriers n'avaient fait paraître tant » de courage et tant d'intrépidité. Ils percent et » ils enfoncent les bataillons des infidèles ; mais » le comte de Tripoli, commandant le corps qui » devait les soutenir, au lieu de suivre le chemin » de la victoire que lui frayaient ces généreux » soldats de Jésus-Christ, les abandonne et s'en- » fuit de concert avec Saladin qui le laisse » échapper. Les Templiers, demeurés seuls dans » la plaine, furent accablés par la multitude des » ennemis ; tous furent tués ou faits prisonniers. » Le roi, le grand maître du Temple, furent pris. Ces deux hauts personnages furent épargnés, mais tous les autres, mis en demeure d'apostasier ou de mourir, refusèrent noblement de renier leur foi et passèrent par le glaive.

Les désastres allaient vite. A Tibériade, la vraie croix était tombée aux mains du vainqueur. Peu de temps après, Jérusalem devait capituler après quatre-vingt-huit ans de conquête. Les chrétiens n'avaient plus en Orient qu'Antioche, Tyr et Tri-

poli; c'est alors que se décide la troisième croisade conduite par Philippe-Auguste, Richard Cœur de Lion et Frédéric Barberousse.

Guy de Lusignan, roi sans royaume, entreprit au sortir de sa prison de faire le siège de la ville d'Acre. Il dura trois ans. Nous ne voulons en parler que pour signaler une fois de plus la valeur incontestée des frères du Temple. Un épisode entre mille. Les chrétiens avaient repoussé dans une rencontre l'armée du sultan. L'enivrement de la victoire, la soif du pillage, avaient débandé les troupes victorieuses. Seul, le grand maître restait à son poste et sa troupe en bon ordre. Soudain le sultan fait un retour offensif, et dédaignant ceux qui s'attardent au pillage, enveloppe la petite cohorte. Longtemps elle tient tête aux hordes musulmanes; mais demeurée sans défense, elle succombe tout entière, ajoutant une gloire de plus à toutes ses gloires.

Nous nous permettons, pour terminer ce rapide examen, d'emprunter la narration rapide et mouvementée d'un de nos meilleurs rapports :

» Toujours et partout les Templiers se montrent
» braves ou simplement héroïques. Ils sont à
» Damiette, quand Jean de Brienne et les croisés
» de Hongrie en font le siège (1219), et on signale
» leurs exploits. Une fois, ce sont eux qui sauvent
» le camp chrétien déjà envahi par Coradin victo-
» rieux (15 juillet).

» Quand les farouches Corasmins, conduits par

» Barbacan, prennent Jérusalem à l'improviste et
» en massacrent les habitants (1243), les Templiers
» sont au combat qu'on leur livre et sont presque
» tous tués ou faits prisonniers. Il n'échappa de
» cette boucherie, dit Vertot, que vingt-six Hospi-
» taliers, trente-trois Templiers et trois chevaliers
» Teutoniques; les grands maitres furent tués.

» A la Massoure, c'est le grand maître des Tem-
» pliers, Guillaume de Sonac, qui veut retenir le
» téméraire comte d'Artois, mais qui le protège dans
» sa détresse et met toutes ses forces à sa défense.
» Tous les chevaliers meurent et lui ne s'échappe
» qu'avec peine avec un œil crevé; mais à la
» seconde bataille, il perdait l'autre et mourait au
» milieu de ses braves (1254).

» Les Templiers avaient une place forte nom-
» mée Sépher. Bendochar, soudan d'Egypte, en fit
» le siège (1268). La défense fut longue, mais
» enfin il fallut capituler. On devait avoir la vie
» sauve et se retirer avec honneur ; mais le vain-
» queur parjure ordonna à ces braves de se faire
» musulmans ou de mourir : ils moururent tous,
» et le prieur fut écorché vif.

» Enfin Saint-Jean d'Acre, le dernier boulevard
» du royaume, tombera au pouvoir des ennemis
» (1291); mais ce sera une lutte héroïque. Pierre
» de Beaujeu, grand maître du Temple, aura le
» commandement de la place; il sera tué sur les
» murs et la plupart de ses chevaliers avec lui.
» Trois cents d'entre eux avaient obtenu de sortir

» d'une tour; mais quand ils verront les Turcs » insulter de pauvres femmes, ils reprendront les » armes pour protéger ces faibles, se renferme- » ront dans leur tour et s'enseveliront sous ses » ruines. Dix chevaliers seulement s'échapperont » de la place et se réfugieront à Limisso, dans » l'île de Chypre. C'est là qu'ils attendront une » nouvelle croisade pour rentrer en Terre-Sainte. » Mais la croisade ne devait pas venir, et moins » favorisés que les Hospitaliers, ils rentrèrent en » Europe : c'était pour y trouver la ruine. »

II

Extension rapide de l'Ordre en Europe après la chute du royaume de Jérusalem.

Guillaume de Tyr, contemporain de l'établissement de l'ordre du Temple et de ses premiers travaux, constate que peu d'années après le concile de Troyes, il y avait en Palestine plus de trois cents chevaliers, sans compter les frères servants. La brillante renommée de l'institut naissant, la haute distinction de ceux qui s'enrôlaient sous sa bannière et aussi la réputation de courage et de vertu que n'avaient pas encore entamée la dégénérescence et les abus, devinrent une cause puissante d'un développement aussi rapide que consolant.

Déjà, à partir de la perte de Jérusalem en 1187, l'ordre avait franchi les limites du royaume latin pour s'établir dans les différentes contrées de l'Europe. Grâce aux libéralités des grands et des maisons souveraines, des couvents s'élevaient en mainte région, et la robe blanche du Templier imposait partout le respect et l'admiration aux populations occidentales si profondément imprégnées de foi, si accessibles aux manifestations de l'enthousiasme religieux.

Nos rapports donnent peu de développements à cette question. Faute de documents précis, ils se contentent de donner une idée sommaire de la diffusion rapide de l'ordre et du grand nombre de membres qui appartenaient à cette illustre association.

Un des plus intéressants, s'inspirant des recherches publiées récemment par un de nos confrères, constate l'existence au douzième siècle d'une commanderie du Temple à Chalon-sur-Saône. Ce fait tout local nous amène facilement à conclure que, à partir de la prise de Jérusalem par Saladin, la marche de l'ordre fut rapide et ses ramifications nombreuses.

Quand enfin, sous le magistère de Guillaume de Beaujeu, la prise de Saint-Jean d'Acre eut consommé la ruine totale, tout en jetant un dernier et magnifique lustre sur une défense à jamais glorieuse, il fallut quitter définitivement la Palestine pour se retirer à Chypre. Mais le séjour dans

cette île devenant bientôt gênant, les débris infortunés des dernières luttes orientales se répandirent dans les couvents d'Europe, ne laissant à Limisso que le grand maître et quelques-uns des principaux dignitaires.

On a voulu faire un reproche au Temple d'avoir trop facilement abandonné ce poste d'observation, pour se répandre dans les maisons de la vieille Europe. « Tandis que les Hospitaliers, dit Vertot, » restaient en face de l'Orient, tout prêts à rentrer » en Terre-Sainte, les Templiers, par leur retraite » en Europe, semblaient avoir renoncé à leur » vocation, et laissaient les saints Lieux en proie » aux Turcs et aux Sarrasins. Ils renonçaient à la » lutte, pour mener dans leurs riches commande» ries une vie molle et désœuvrée. »

L'accusation est grave; mais il est permis de dire à la décharge des Templiers, qu'ils n'étaient pas les maîtres des événements. Outre que la coexistence des deux ordres dans cette petite retraite de Chypre paraissait difficile, eu égard surtout aux tracasseries mesquines du roi Guy de Lusignan, il est bon d'ajouter que déjà la cognée est à la racine de l'arbre; la tempête s'annonce grave et menaçante.

L'Italie, l'Espagne, le Portugal, l'Angleterre, l'Irlande, la Sicile, l'Allemagne, la France surtout comptent de nombreuses maisons du Temple. La France, mais n'est-ce pas cette terre du dévouement et de toutes les nobles aspirations qui a fourni

à l'ordre ses premiers éléments? N'étaient-ils pas Français ces illustres fondateurs, qui, pendant neuf années d'une vie humble et sanctifiée, avaient jeté les fondements de cette belle institution? La pluplart des grands maîtres furent Français, et le Temple de Paris devint le centre de l'ordre, le lieu de réunion des chapitres généraux, le point culminant de cet édifice que nous verrons, hélas! s'écrouler, sans qu'il soit encore possible de se rendre un compte exact des raisons qui motivèrent une si lamentable catastrophe.

On a donné des chiffres approximatifs. Au commencement du treizième siècle, il y avait neuf mille chevaliers, dit Mathieu Paris; à la fin, ils étaient au moins quinze mille. Et à côté des chevaliers, il y avait des frères servants, également soumis à la règle religieuse, de plus un personnel très considérable de gens nécessaires à l'administration des maisons, à la garde des propriétés, à l'exploitation des domaines.

L'ordre était divisé en provinces. A la tête de chaque province était un grand prieur ayant sous ses ordres des prieurs simples; les prieurés se subdivisaient en commanderies; et au sommet, le grand maître, prenant rang parmi les princes souverains.

III

Puissance et richesses des chevaliers.

Un très grand nombre de chevaliers du Temple appartenaient par la naissance aux plus nobles maisons de l'Europe; si l'on ajoute que des têtes couronnées même voulurent faire partie de l'association, il est facile de comprendre que l'institut acquit de ce chef une très notable influence. L'ordre était souverain, son chef allait de pair avec les princes et les rois : rien d'étonnant qu'il ait joui d'une grande puissance.

D'autre part, de nombreux et importants privilèges, tant du côté du for ecclésiastique que du côté du for civil, établissaient la milice du Temple dans une situation exceptionnelle de grandeur et de prépondérance. Parcourons rapidement avec un Rapporteur les plus signalés de ces privilèges.

Pascal II, en 1113, avait exempté les Hospitaliers de toute espèce de dîmes et autres charges; même avantage est octroyé au Temple dès le premier jour de son existence.

En 1173, les Templiers obtiennent du Pape Alexandre III la faveur d'avoir à leur service des chapelains spéciaux et de ne relever en rien du clergé tant régulier que séculier.

En 1216, Honorius III confirme pour eux le droit d'exemption à l'égard du patriarche de Jéru-

salem. Ce sera parfois une occasion de conflits regrettables, mais Rome décidera toujours en faveur de l'ordre. C'est peut-être à la suite de difficultés de ce genre que le Pape Grégoire IX, en 1229, prend les Templiers sous sa haute protection et veut qu'ils ne relèvent que du Saint-Siège.

En 1262, Urbain IV défend de détourner ou de frapper les frères servants du Temple ou leurs animaux et de s'emparer des possessions des chevaliers.

En 1265, Clément IV les exempte de payer le décime pour les besoins de la Terre-Sainte; il défend en même temps à tout ecclésiastique de prononcer contre eux une sentence d'excommunication ou d'interdit.

Enfin, quand Grégoire X permet à Philippe le Hardi de lever pendant trois ans un décime sur les biens ecclésiastiques, il en exempte les biens du Temple.

Au for civil, malgré leurs nombreux fiefs, les Templiers ne doivent pas au roi le service militaire; il n'y a d'exception que pour la croisade. Détenteurs de biens immenses, que l'on qualifierait aujourd'hui de biens de mainmorte, ils n'ont à payer aucun droit. Seigneurs féodaux, ils ont, avec le droit de haute, moyenne et basse justice, toutes les prérogatives attachées aux possessions de franc alleu. En un mot, ils jouissent de tous les avantages de la féodalité, sans en avoir les

charges ; ils sont libres, francs de toute sujétion et n'ont de supérieur que le roi pour la féauté.

Dans les expéditions contre les infidèles, ils ont le droit de conquête ; les villes, les châteaux et les terres dont ils s'emparent, devenaient leur propriété. On leur paie tribut, on traite avec eux : ils sont souverains.

Pour ce qui est des richesses, elles furent immenses. Dès le principe, la protection qu'ils accordent aux pèlerins leur attire de larges aumônes. Bientôt, les princes, les comtes, les barons entrent dans l'ordre et y apportent leurs biens. Les souverains font de généreuses donations. On se rappelle, à propos de ce qui a été dit sur les chevaliers de Saint-Jean, que le roi d'Aragon, Alphonse I[er] surnommé le Batailleur, avait en mourant partagé ses Etats entre les Templiers, les Hospitaliers et les chevaliers du Saint-Sépulcre. La noblesse d'Aragon, il est vrai, ne consentit pas à sanctionner ces libéralités ; le Temple pourtant en retira plusieurs châteaux et des domaines importants.

Louis VII de France les comble de richesses, avant de partir pour la croisade ; à son retour, il ne se montre pas moins généreux. C'est ce qui lui faisait écrire par le grand maître de Blanquefort : « Il est impossible, sire, de dire et de compter les bienfaits que l'ordre doit à votre munificence. »

Il serait trop long d'énumérer même rapidement toutes les offrandes des têtes couronnées. C'est l'impératrice Mathilde, sœur de Henri V ;

c'est la princesse Constance, sœur de Louis VII; c'est la reine Alix, mère de Philippe-Auguste; c'est Philippe-Auguste lui-même, c'est saint Louis, c'est une multitude d'autres.

On a dit qu'au retour de l'expédition de Grèce, dans laquelle ils avaient suivi le roi de Sicile, après le pillage de la Thrace, de Thessalonique et d'autres pays, laissant à qui les voudrait les conquêtes, ils ajoutèrent à leur trésor des valeurs incalculables. Et quand Jacques Molay, mandé à Poitiers par le Pape Clément V, se rendit à cet appel, il apportait, dit-on, un trésor montant à cent cinquante mille florins d'or, sans compter l'argent qui, suivant la chronique, aurait formé la charge de dix mulets. Ajoutez les richesses mobilières accumulées dans chaque commanderie, les immenses propriétés territoriales, et vous ne serez pas loin de demeurer convaincus que le spectacle d'une pareille opulence était bien de nature à tenter les appétits d'un roi famélique, assez peu scrupuleux sur l'emploi des moyens, quand il avait à satisfaire son insatiable besoin d'argent.

Il n'est pas hors de propos de constater, en achevant cet article, que notre diocèse peut figurer avec avantage sur la liste des importantes maisons du Temple. Les savantes recherches de M. l'abbé Bauzon nous rappellent qu'il existait à Chalon-sur-Saône une commanderie fondée, comme il a été dit, au douzième siècle, et dont les bâtiments et dépendances occupaient tout un quartier de la

ville. L'église qui existe encore, bien que convertie en magasin, annonce par son architecture qu'elle a appartenu à un ordre militaire, car les fenêtres et les principales décorations affectent la forme d'un fer de lance.

Cette commanderie possédait des propriétés importantes : 1° sur la paroisse de Jully-lès-Buxy, au lieu qui porte encore le nom de Temple ; 2° sur la paroisse de Sevrey, au lieu dit : Commanderie du Temple ; 3° une partie de la paroisse de Saint-André dans l'archiprêtré de Branges, dépendait aussi de la commanderie de Chalon, ainsi que le Temple de Sainte-Catherine, paroisse de Montbellet en Mâconnais.

Nous trouvons au tome VII des *Mémoires de la Société Éduenne* un intéressant travail dû aux savantes recherches de M. A. de Charmasse, ayant pour titre : *État des possessions des Templiers et des Hospitaliers en Mâconnais, Charollais, Lyonnais, Forez, et partie de la Bourgogne, d'après une enquête de* 1333.

Cette enquête, ordonnnée par lettres royales de Philippe de Valois adressées au bailli de Mâcon, fut faite par les soins de ce magistrat sur les biens de l'Hôpital et sur ceux qui avaient appartenu au Temple, dans la région qui dépendait de son autorité. Nous en avons le texte original, reproduit par l'habile investigateur, d'après le manuscrit authentique conservé à la Bibliothèque nationale.

Il résulte de ces recherches que, dans le res-

sort du bailli de Mâcon, les maisons appartenant aux Templiers étaient au nombre de vingt-deux, et qu'elles produisaient un revenu de 1,087 l. 7 s. 4 d.

En tenant compte de la dépréciation progressive des valeurs monétaires, ce chiffre représenterait aujourd'hui une somme de 379,076 fr.

IV

Premières accusations de l'Ordre.

Nous avons vu le magnifique éloge que faisait saint Bernard des premiers Templiers, modèles de piété et de bravoure. Pourtant le saint abbé terminait cet éloge par ces paroles : « La plupart » de ceux qui s'engagent dans cette milice étaient » auparavant des scélérats livrés à toutes sortes » de crimes ; ainsi leur conversion produit deux » biens : l'un de délivrer le pays de ceux qui l'op- » primaient et le ravageaient, l'autre, de fournir » des secours à la Terre-Sainte. »

Il faut avouer que de telles conversions pouvaient bien n'être pas très solides, et que dans mainte circonstance le souvenir de la première vie, les occasions si fréquentes offertes à des gens dont le métier est de guerroyer, un entraînement bien explicable, pouvaient facilement provoquer des abus et même amener de graves désordres.

Cependant, dans l'examen de cette question, il y a un double écueil à éviter : 1° donner trop facilement confiance à des imputations qui émanent d'ennemis secrets ou déclarés, de rivaux jaloux toujours prêts à tirer parti de ce qui n'est qu'un malheur pour en faire un crime, de souverains cupides, pour qui les bas calculs et les instincts despotiques peuvent devenir des moyens de gouvernement ; 2° attribuer à une corporation tout entière ce qui peut n'être que le fait de certaines personnalités plus ou moins en vue.

Cette remarque faite, il nous semble que plusieurs Rapporteurs ont pu exagérer dans un sens ou dans l'autre. Tel, en effet, n'a pas marchandé les éloges, même les plus emphatiques, à l'ordre du Temple, qui, abordant le chapitre des griefs, trouve tout à noircir, voit le venin, non pas s'insinuer peu à peu dans les veines d'un grand corps, mais le corrompre presque dès le début, et communiquer à toutes ses actions, même les moins suspectes, je ne sais quelle arrière-pensée criminelle.

Sans aucun doute, la vie des camps si mouvementée et toujours si dangereuse, les ardeurs de la lutte, les entraînements de la victoire, les convoitises du butin, voilà des éléments bien faits pour détendre les ressorts de la piété et produire un relâchement dans la vie religieuse.

Les institutions humaines, bien que manifestement bénies du ciel, ont toujours eu à compter

avec les fragilités de la nature déchue, et ne sauraient échapper à la triste perspective des abus, au malheur même des prévarications. L'examen du procès du Temple viendra plus tard; mais si après cinq siècles, l'histoire avec toutes ses savantes recherches, l'érudition vraie avec toute son impartialité, n'ont pu encore résoudre le redoutable problème de la culpabilité de l'ordre, ce n'est pas à nous à le condamner avant même l'ouverture des débats.

On apporte des faits. Vers l'an 1155, un prince musulman d'Égypte, fuyant une insurrection populaire, se remet entre les mains des Templiers. Il manifeste l'intention de se faire chrétien. On l'instruit, puis on le vend à ses ennemis au prix de soixante mille pièces d'or. Perfidie cruelle, avarice noire; l'ordre entier est-il coupable?

Et l'ambassadeur du Vieux de la Montagne traîtreusement assassiné : mœurs de brigands, dit-on, et le meurtrier n'a pas été puni!

Et les démêlés souvent violents avec les frères de l'Hôpital! Mais comment ne pas s'en rendre compte, sans toutefois les excuser, quand on considère que ces moines-soldats, d'une valeur incontestée dans les combats, devaient avoir mille sujets de jalousie, mille prétextes de contestations; et si l'on sait faire la part de l'humaine infirmité, on gémira sur des fautes déplorables, sans pourtant passer trop facilement condamnation sur une société qui a bien mérité de la cause chrétienne

A la Massoure, quand les Templiers veulent arrêter l'impétueux Robert d'Artois qui court follement à sa perte, qui va compromettre l'armée chrétienne et le salut même du roi, le bouillant frère de saint Louis jette à la face du grand maître les injures les plus graves, les imputations les plus déshonorantes : « Ce sont, dit-il, ces moines casqués qui ont tout perdu en Terre-Sainte. » Cependant, si, obéissant à l'ordre précis du roi-chevalier, il avait laissé prendre l'avant-garde au Temple, un grand désastre était peut-être épargné. .

Ils ont mainte fois trahi la cause chrétienne, a-t-on dit encore; mais qui le disait ? Les États généraux convoqués par Philippe le Bel. Or, qui ne sait que le clergé ne les voyait pas de bon œil, à raison de leurs privilèges d'exemption, de leur indépendance et de leur affranchissement de toute juridiction autre que celle du Pape ? La noblesse les jalousait, parce que l'ordre tenait en mains des biens considérables dont il ne devait de compte à personne. Le Tiers-État les détestait à cause de leur orgueil, du faste qu'ils étalaient dans Paris surtout, au milieu de la misère générale, et principalement, dit un historien, parce que le peuple aimait malgré tout le roi, et que le roi détestait les Templiers ; nous en verrons plus tard la preuve.

Il est incontestable qu'un très fâcheux relâchement s'était introduit dans le corps. Les richesses,

d'une part, l'inaction, de l'autre, avaient à la longue donné lieu à bien des abus, et les prétextes ne manquaient pas à qui voulait à tout prix en finir.

Quant aux accusations monstrueuses qui éclatèrent presque instantanément et qui causèrent une émotion si profonde; bien que la plupart des Rapporteurs aient cru devoir les signaler, s'engageant ainsi au cœur même du procès, il nous a semblé qu'il fallait en remettre l'examen et la discussion aux prochaines questions du programme.

Les meilleurs rapports nous ont paru être ceux des archiprêtrés de Montpont, de Marcigny, de Verdun, de Mont-Saint-Vincent, de Cuisery, d'Autun, de Montcenis, de Toulon, de Digoin, etc., etc.

CONFÉRENCES ECCLÉSIASTIQUES

DU DIOCÈSE D'AUTUN

Évêché d'Autun, 1er juillet 1892.

Messieurs et chers Coopérateurs,

Je vous envoie le Compte rendu des Conférences de l'année 1891. *J'appelle spécialement votre attention sur les deux conférences de théologie dogmatique.*

Croyez, Messieurs et chers Coopérateurs, à mes sentiments affectueusement dévoués en Notre-Seigneur.

† ADOLPHE-LOUIS,

ÉVÊQUE D'AUTUN, CHALON ET MACON.

CONFÉRENCES

ECCLÉSIASTIQUES

DU DIOCÈSE D'AUTUN

COMPTE RENDU DE 1891



AUTUN

IMPRIMERIE DEJUSSIEU PÈRE ET FILS

1892

RÈGLEMENT

DES

CONFÉRENCES ECCLÉSIASTIQUES

Art. 1er. — Les Conférences ont pour objet l'Écriture sainte, le Dogme, la Morale, l'Histoire de l'Église et aussi les Ordonnances épiscopales sur la discipline ecclésiastique.

Art. 2. — Il y aura tous les mois une Conférence dans chacun des archiprêtrés du diocèse, à partir du mois de juin jusqu'au mois d'octobre inclusivement. Le jour de l'assemblée est fixé au premier lundi du mois. Ce jour ne peut être changé sans une autorisation spéciale, sauf dans quelques cas particuliers et pour des motifs sérieux.

La première réunion, pour la distribution des saintes Huiles, est fixée au lundi qui suit le dimanche du Bon-Pasteur, quel que soit le mois dans lequel tombe ce dimanche.

Art. 3. — Le chef-lieu de l'archiprêtré est de droit le siège de chaque Conférence. Cette permanence des Conférences au chef-lieu offre de grands avantages et nous désirons vivement la voir partout établie. Cependant, quand des motifs vraiment sérieux s'y opposeront, nous accorderons, sur la demande unanime des membres de la Conférence, la permission de tenir les

réunions dans la paroisse la plus centrale ou même successivement dans toutes les paroisses du canton. Dans ce dernier cas, le président, en indiquant à la fin de chaque séance le jour de la Conférence suivante, fera connaître aussi le lieu où elle devra se tenir. La feuille de permission devra nous être *renvoyée chaque année*, par le président, immédiatement après la réunion pour la distribution des saintes Huiles. La permission ne sera renouvelée que sur la demande unanime des membres de la Conférence, et à la condition expresse qu'elle ne deviendra pour aucun des membres une raison ou un prétexte de manquer aux réunions.

Art. 4. — La Conférence se tiendra autant que possible au presbytère ou à la sacristie, ou tout au moins dans un lieu très convenable.

Art. 5. — La Conférence sera présidée par l'archiprêtre, ou en son absence par le vice-président, ou, à défaut de l'un et de l'autre, par le plus ancien des curés amovibles, à moins qu'il n'y ait un curé jouissant d'un titre inamovible. S'il y a plusieurs curés inamovibles, c'est le plus ancien titulaire qui présidera.

Il y aura dans chaque Conférence un vice-président, un secrétaire et un vice-secrétaire.

Art. 6. — La Conférence sera formée des curés, aumôniers, chapelains, vicaires et autres prêtres approuvés dans chaque archiprêtré. Nul ne devra se dispenser de l'assistance aux Conférences ecclésiastiques, ni même quitter celle dont il est membre pour s'adjoindre à une autre, sans une autorisation régulière.

Quand on pourra prévoir qu'on sera obligé de manquer à une réunion, il faudra prévenir le président, pour que le motif de l'absence soit consigné au procès-verbal. S'il n'a pas été possible d'avertir à l'avance, le

président, il faudra au moins indiquer ce motif à la Conférence suivante, au moment de la lecture qui est faite dudit procès-verbal avant de l'envoyer à l'Évêché.

L'âge, si avancé qu'il soit, ne dispense pas d'assister aux Conférences ; il faut une permission spéciale.

Toute dispense d'assister aux Conférences, quel qu'en soit le motif, doit être demandée par écrit et renouvelée *chaque année.*

Art. 7. — La première Conférence, pour la distribution des saintes Huiles, sera consacrée : 1° à cette cérémonie ; 2° à la lecture du présent règlement, du programme de l'année et, si le temps le permet, du compte rendu ; 3° à la nomination du vice-président, du secrétaire et du vice-secrétaire ; 4° à la désignation générale de tous les membres qui seront chargés des rapports pendant l'année ; 5° au règlement de tout ce qui concerne l'ordre matériel des Conférences, le lieu, le repas, etc. ; 6° à la reddition des comptes pour les fonds provenant des collectes diocésaines et des droits du secrétariat, comme aussi à la souscription pour la bibliothèque cantonale.

Art. 8. — Le vice-président, le secrétaire et le vice-secrétaire seront nommés au scrutin secret et à la pluralité des voix. Tout curé inamovible est de droit vice-président. (Voir art. 5.) Le même honneur appartient au curé de canton qui n'aurait point le titre d'archiprêtre. Dans le cas où le clergé de deux cantons formerait une seule Conférence, elle devrait être présidée par l'archiprêtre du lieu de la réunion. Si le même canton était partagé en deux Conférences, l'une serait présidée par l'archiprêtre et l'autre par un curé inamovible, s'il s'en trouvait parmi les membres de

la Conférence, ou à son défaut, par celui qui aurait été désigné par nous.

Art. 9. — La matière des Conférences de chaque année se composant de dix questions principales, le président nommera autant de prêtres pour les traiter. On aura soin de faire ce choix de manière que tous les membres partagent les travaux de la Conférence. A la fin de chaque réunion, le président rappellera les noms des rapporteurs qui doivent traiter les sujets marqués pour la Conférence suivante. Les rapporteurs rédigeront *eux-mêmes*, et avec le plus grand soin, le travail qui leur aura été confié.

Quand un canton est composé de moins de dix prêtres, la Conférence n'est pas tenue d'envoyer plus de rapports qu'elle ne compte de membres; mais les sujets à traiter doivent être distribués de façon que les cinq Conférences aient lieu, sauf à ne lire dans la dernière ou les dernières qu'un seul rapport. Mais même, ou plutôt surtout en ce cas, le président doit veiller à ce que les deux rapports analytiques soient lus et à ce que la discussion orale ait lieu sur les deux questions du Programme.

Si un prêtre du canton vient à le quitter pendant la durée des Conférences, le président aura soin d'avertir son successeur qu'il est chargé du rapport confié au prêtre qu'il remplace.

Quand un prêtre chargé d'un rapport est empêché par des raisons graves d'assister à la Conférence, il doit envoyer son travail au président afin qu'il puisse en donner lecture et le transmettre ensuite à l'Évêché.

Les prêtres ayant atteint l'âge de soixante-dix ans d'abord, puis le président et le secrétaire de la Confé-

rence. quand il y aura d'ailleurs au moins cinq autres membres tenus à faire des rapports *in extenso*, pourront, s'ils le veulent, se dispenser d'en faire; mais ils doivent les uns et les autres faire les rapports analytiques.

Art. 10. — Tous les membres de chaque Conférence seront tenus de préparer à l'avance et d'apporter à la réunion un sommaire *écrit* qui résumera brièvement, dans toutes ses divisions générales, chacune des deux grandes questions qui seront développées par les rapporteurs.

Art. 11. — La séance ne durera jamais moins de deux heures consécutives. Si la lecture et la discussion des exposés sommaires et des dissertations ne suffisent pas pour employer ces deux heures, on prolongera en conséquence les lectures ordonnées par l'art. 12. La séance commencera par la récitation du *Veni Creator* et de l'*Ave Maria*; elle sera terminée par le *Sub tuum præsidium* et un *De profundis* pour les prêtres défunts du diocèse.

Art. 12. — Après l'ouverture de la séance, le secrétaire lira le procès-verbal de la Conférence précédente. Puis on fera pendant un quart d'heure une lecture dans un livre traitant des devoirs ecclésiastiques; on lira spécialement les *Statuts synodaux*. Ensuite on tirera au sort dans une urne où se trouveront les noms de tous les membres *présents* à la réunion, à l'exception de ceux qui ont rédigé les rapports *in extenso*, les noms des deux membres qui liront le résumé sommaire des questions proposées. Suivront immédiatement les deux rapports détaillés, sur chacun desquels le président, commençant par la droite, demandera l'avis de tous les membres de la Confé-

rence. Les avis seront clairement et brièvement motivés; et. les voix étant comptées. si le sentiment du rapporteur obtient la majorité, il deviendra l'avis de la Conférence.

ART. 13. — Durant tout le cours de la séance. on ne doit agiter aucune question étrangère aux sujets tracés dans le Programme. Il appartient au président de modérer la discussion et de rappeler à la question ceux qui pourraient s'en écarter. Du reste, chacun des membres communiquera ses idées en toute franchise et avec les égards de la plus délicate charité. ne songeant qu'à offrir, pour l'utilité commune. le tribut de ses lumières et de son expérience.

ART. 14. — Le secrétaire donnera très exactement toutes les indications demandées par le procès-verbal imprimé, envoyé par notre chancellerie. Il joindra à ce procès-verbal deux feuilles de même grandeur dans lesquelles il fera connaître les observations faites, soit à l'occasion de l'exposé analytique des membres désignés par le sort, soit surtout au sujet des dissertations des rapporteurs. On ne demande donc pas un résumé des rapports. encore moins l'appréciation personnelle du secrétaire, mais le résumé des observations de la Conférence. L'avis de la Conférence en chaque matière (voir la fin de l'art. 12) devra être clairement formulé.

Il importe que ces indications soient données sur deux feuilles séparées. afin que chacune d'elles puisse être transmise au membre de la commission chargé du travail auquel se rapportent ces observations.

Chaque procès-verbal, signé par le président et le secrétaire, sera transmis à l'Évêché avec les deux feuilles ci-dessus mentionnées et les deux rapports : celui du mois de juin, aussitôt après la Conférence de

juillet; celui de juillet, après la Conférence du mois d'août, et ainsi de suite. Il n'y aura d'exception que pour le procès-verbal de la distribution des saintes Huiles et pour le procès-verbal et les travaux de la Conférence d'octobre qui devront être envoyés immédiatement après les réunions.

Art. 15. — Les dissertations elles-mêmes, écrites de la main de leurs auteurs et avec soin, seront remises pendant la séance au président. Ces dissertations devront être signées. Les procès-verbaux et les rapports devront porter en tête de la première page les indications suivantes : *Archiprêtré de......... Mois de........ Écriture sainte, Dogme.........*

Art. 16. — Le repas qui suit la Conférence commencera par la bénédiction et se terminera par l'action de grâce, dans la forme solennelle indiquée au Bréviaire romain. On lira un chapitre de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Nous conseillons particulièrement les Épitres de saint Paul à Tite et à Timothée. A la fin du repas, on lira quelques lignes de l'*Imitation*.

Art. 17. — Ce repas doit être *simple et frugal*. Tous les membres de la Conférence observeront dans leurs paroles et leur maintien toutes les règles de la modestie et de la gravité sacerdotale; ils ne se permettront aucune conversation sur les matières politiques ou sur des sujets qui blesseraient la charité. Une cordialité parfaite, une joie douce et modérée, seront le charme de cette réunion toute fraternelle. Jamais aucun laïque ne doit être invité aux dîners des Conférences.

Art. 18. — Quand la Conférence est stable, il est permis aux aumôniers de ne point assister au repas. Quand elle est mobile, elle ne se tiendra pas généralement chez les aumôniers ou les vicaires.

Art. 19. — Après le dîner, on pourra se réunir de nouveau, suivant le temps et les lieux, pour s'éclairer mutuellement sur des objets relatifs au saint ministère. Toute espèce de jeu, même complètement désintéressé, est interdite les jours de Conférence, soit au presbytère, soit ailleurs.

Art. 20. — Une commission est instituée à Autun pour faire l'examen attentif des procès-verbaux et des rapports, en extraire les passages remarquables, en signaler les qualités et les imperfections et en donner le résumé général. Ce travail important sera exécuté annuellement, de façon que le compte rendu d'une année paraisse dès la reprise des Conférences de l'année suivante. Mais il faudra pour cela que les procès-verbaux et les rapports soient envoyés très régulièrement.

Art. 21. — Tous les membres des Conférences, sans exception, observeront avec une scrupuleuse exactitude les différents articles de ce règlement. Aucun ne devra être négligé, et il appartient tout spécialement aux présidents de veiller à leur accomplissement. Nous leur rappelons que c'est pour eux une obligation de conscience. Ils *doivent* aussi nous signaler très exactement dans les procès-verbaux, les absences ou les autres infractions au règlement qui se seraient produites.

De la prudente et douce fermeté des présidents dépend presque entièrement le succès de l'œuvre excellente des Conférences ecclésiastiques.

ANNÉE 1891

COMPTE RENDU GÉNÉRAL

DES

CONFÉRENCES

ÉCRITURE SAINTE

LIVRE DES ROIS (SUITE)

JUIN

1° Le siège et la prise de Samarie. — 2° Déportation des Israélites à Ninive. — 3° Traitement subi par les captifs dans le royaume d'Assyrie. — 4° État du royaume d'Israël après la destruction de la capitale.

I

Le siège et la prise de Samarie.

L'heure fixée par Dieu pour achever la ruine du royaume de Jéroboam allait sonner; la coupe de sa colère était pleine, et les menaces des prophètes Michée et Isaïe contre la capitale d'Israël étaient sur le point de s'accomplir. L'Assyrien, depuis longtemps, guettait cette proie, et à plusieurs reprises, il avait essayé ses forces en traversant l'Euphrate. La Bible nomme Phul comme le premier envahisseur assyrien de la Palestine; et il

est probable que, dès les règnes d'Achab et de Jéhu, ces princes redoutables avaient fait sentir à Israël la puissance de leur bras.

Quelques rapports ont étudié avec soin les préliminaires du drame qui devait se terminer à la chute de Samarie : ils ont décrit les différentes invasions ninivites, Jéhu appelant à son secours contre Hazaël de Syrie, le terrible Salmanasar II, Manahem et Phacée contraints de payer un tribut à Téglat-Phalasar, l'identité présumée de ce roi avec celui auquel la Bible donne le nom de Phul, la déportation, procédé barbare de la conquête, exercée déjà à l'égard de quelques-unes des tribus. Mais c'est le petit nombre. La plupart commencent le récit au siège même de la ville, indiqué sommairement au quatrième livre des Rois (xvii, 3, 7).

Plusieurs ont dépeint la merveilleuse position de la capitale, et loué le coup d'œil juste et la main heureuse d'Amri son fondateur. Samarie, en effet, au sommet d'une haute colline qui s'élève graduellement par des terrasses superposées jusqu'à deux cents mètres au-dessus des riches vallées circonvoisines, était prédestinée à devenir une place forte de premier ordre et une reine superbe dominant le centre, le nord et l'est de la Palestine.

Un des rapporteurs, qui a eu le privilège naguère de visiter ces ruines, en fait une intéressante description. « La charrue a passé sur l'emplacement de la ville maudite, mais on voit encore

quelques-unes de ses rues très reconnaissables, et qui peuvent remonter jusqu'à l'époque de sa splendeur. Notre camp était dressé à côté d'un superbe figuier et d'un mur en pierres sèches qui faisait penser à la prophétie de Michée (I, 5, 16). Nous étions à quelques pas de l'emplacement d'un ancien temple dédié à l'empereur Auguste, et dont beaucoup de colonnes monolithes sont encore debout. A chaque pas, sur ce lieu où fut Samarie, on voit de ces colonnes qui rappellent son antique gloire, les unes debout, les autres renversées ou aux trois quarts enfoncées dans le sol. »

Le dernier roi d'Israël fut Osée, fils d'Éla. Le trône n'était plus qu'une ombre, et sur cette ombre ne cessent de se jeter à travers le crime et le sang d'avides compétiteurs.

Après s'être rendu maître du pouvoir par le meurtre de Phacée, Osée voit fondre sur ses états Salmanasar V qui, dans un règne assez court, trouve moyen de faire plusieurs expéditions contre les Syriens, Tyr et Samarie. Vaincu dans une première et rapide campagne, Osée se reconnaît tributaire : sa soumission n'est qu'apparente, et désireux de recouvrer son indépendance, il cherche à nouer en secret une coalition avec le roi d'Égypte et d'autres princes.

On a montré à ce propos l'accord merveilleux des hiéroglyphes égyptiens, et des textes cunéiformes avec nos saints Livres : le Soa ou Séveh

de la Bible est bien le roi éthiopien Shaback, fondateur de la vingt-cinquième dynastie, prince doué d'une grande fermeté de caractère et d'un puissant esprit d'administration. Il est évident que cet appel d'Osée aidait merveilleusement sa politique, car il avait tout intérêt à arrêter la marche envahissante de l'Assyrie du côté du Nil. Mais cette politique n'était point celle de Dieu dictée par les prophètes : et ainsi la Palestine devenait le champ clos des luttes pour l'empire du monde entre les deux grandes monarchies rivales. Mais Salmanasar dépasse en vitesse le souverain égyptien, et soit dans un combat, soit dans une entrevue, il s'empare d'Osée dont le nom disparaît alors de l'histoire, et il court assiéger Samarie. (724 avant J.-C.)

Mais, comme le rapporte Josèphe dans ses *Antiquités judaïques*, il trouve bien mauvais accueil d'entrée; et, si forte est l'assiette de la ville, si puissants ses remparts et ses tours, si ferme le courage de ses défenseurs, qu'avec ou sans le roi, elle ne peut être emportée d'assaut ou prise de famine que la troisième année. (722 ou 721 avant J.-C.) On a attribué généralement la longueur extraordinaire de ce siège à des complications et à des révolutions militaires survenues parmi les Assyriens. Salmanasar serait mort ou aurait été détrôné, et son successeur, le terrible Sargon, aurait d'abord apaisé les troubles suscités en Assyrie et en Élam; ensuite, dans une seconde

campagne, aurait pris Samarie, et dans une troisième, par la grande victoire de Raphia, aurait fait payer cher à Shaback, à Hanon le Philistin, et à quelques chefs arabes leur coalition avec Osée.

Les quelques lignes consacrées par la Bible à la chute de Samarie, comparées aux inscriptions assyriennes, ont soulevé de graves difficultés. On peut se demander en effet si Salmanasar et Sargon sont deux personnages différents, et quel est au juste le vainqueur de Samarie. Cette question assez obscure, à cause du silence de la sainte Écriture, a été magistralement traitée par M. Vigouroux au quatrième volume de *la Bible et les Découvertes modernes*, et quelques rapporteurs ont analysé ces pages et exercé leur sagacité en cherchant à élucider ce problème historique qui n'est pas encore parfaitement tranché. Nous ne pouvons ici que donner les conclusions des rapports sans entrer dans le détail d'une question si délicate et si complexe.

On a exposé d'abord que l'identité de Salmanasar et de Sargon était un sentiment général chez les anciens, sentiment suivi par un grand nombre de savants modernes. Mais cette identité a aussi été mise en doute, et malgré la difficulté actuelle de faire concorder les dates de leurs règnes, il faudrait, d'après une seconde opinion, reconnaitre l'existence de deux rois absolument différents. Salmanasar aurait occupé le trône de

727 à 722, et Sargon, général des armées assyriennes, de 722 ou 721 jusqu'en 704, époque où il fut assassiné, laissant la couronne à son fils Sennachérib.

Quant à la prise de Samarie, elle est attribuée par les uns à Salmanasar lui-même; d'autres, prenant pour guide M. Oppert, disent que ce prince commença le siège et qu'il fut achevé par Sargon. Une troisième hypothèse suivie par le plus grand nombre des rapporteurs, admet que Samarie fut prise sous le règne de Salmanasar : mais Sargon, alors général du monarque assyrien, s'en attribue l'honneur dans ses fastes du fameux palais de Khorsabad. Il s'en serait rendu maître, en effet, non pas comme roi, mais seulement comme Tartan ou général des armées assyriennes. Le monarque, à ce moment-là même, faisait le siège de Tyr; il paraît vraisemblable qu'il s'était fait remplacer par un de ses généraux. Voilà, dégagé de tout apparat scientifique, le résumé des différentes solutions exposées, d'où l'on peut conclure avec un rapporteur que la pleine lumière ne sera probablement faite que le jour où l'on aura exhumé du vieux sol de l'Orient des textes épigraphiques plus positifs.

Il y a une légère différence entre le latin de la Vulgate et le texte hébreu, au premier mot du du chapitre, où est raconté en quelques lignes le siège de Samarie. (IVe livre des Rois, XVII, 10.) On a échafaudé là-dessus tout un système. Le

verbe au singulier en latin est au pluriel en hébreu ; c'est probablement une simple question de voyelles, qui ne semble pas devoir soulever un conflit entre les deux textes.

II

Déportation des Israélites à Ninive.

Le vainqueur de Samarie, selon la barbare coutume des rois de cette époque, confirmée par les inscriptions des Fastes de Sargon, « transporta le peuple d'Israël chez les Assyriens, et les déposa à Hala et Habor, près du fleuve Gozan, dans la ville des Mèdes. » Telles sont les paroles trop laconiques du texte biblique. Elles semblent indiquer comme lieu de déportation le nord de l'Assyrie et le lointain pays des Mèdes. Nous savons en outre par le livre de Tobie que quelques-uns furent déportés à Ninive. Les savants ont eu de grandes difficultés à déterminer positivement ces différents centres d'exil, et en ces derniers temps, les progrès de la linguistique et de la géographie sacrée ont jeté de nouvelles lumières sur ce texte obscur. On se trouve en présence de deux opinions ; l'une place ces diverses localités en Mésopotamie, l'autre entre l'Assyrie, la Médie et sur les rivages de la Caspienne méridionale. Nous citerons pour mémoire l'opinion de quelques anciens qui prétendent suivre la trace

des tribus israélites jusqu'au fond de la Tartarie, et qui les font pénétrer par la Chine ou la Norvège jusqu'en Amérique. Cette opinion a même été partagée par des voyageurs modernes.

Voir dans le Gla actuel, situé sur une éminence près du Khabour supérieur, le Hala de l'Écriture sainte ou la Chalcitis du géographe Ptolémée qui la fixe entre Anthémuse et la Gauzanitide; prendre le Khabour affluent de la rive gauche de l'Euphrate pour le Habor des Rois, identifier Gozan avec la Gauzanitide de Ptolémée placée dans la Mésopotamie supérieure à côté de Harran, telle est la première opinion, et elle tire ses preuves surtout de l'épigraphie et de la linguistique.

L'opinion opposée compte aussi nombre de savants parmi ses défenseurs. Elle retrouve Hala dans la Calachène de Strabon, à l'est du Tigre, au nord de Ninive, sur les frontières de l'Arménie; Habor dans le Chaboras de Ptolémée, à la fois région montagneuse et fleuve, le Khabour actuel qui se jette dans le Tigre au-dessous de Djezerah. Quant au Gozan, ce pourrait être le Kizil-Ozan, le Mardos des Grecs, qui, prenant sa source au sud-est du lac Ourmiah, va porter ses eaux à la mer Caspienne. Il est assez difficile de trancher entre ces deux opinions, mais cette dernière semble plus conforme à la tradition, et parait mieux s'accorder avec la sainte Ecriture, et l'intérêt politique qu'avaient les rois assyriens d'éloigner le plus possible les captifs de leur patrie.

III

Traitement subi par les captifs dans le royaume d'Assyrie.

Sur ce point, le texte sacré est plus que sobre, et sauf quelques traits fournis par le livre de Tobie, et quelques analogies tirées de la captivité de Juda, nous sommes à cet égard réduits aux conjectures.

On peut pourtant déduire de la Bible et des inscriptions cunéiformes la destinée ordinaire des captifs de Ninive. Par un double et immense courant de migration, le vainqueur jetait en occident ou au nord les peuples vaincus de l'orient et du midi, et en orient ceux de l'occident. C'était un vaste chassé-croisé de nations dont les effroyables misères n'attendrissaient guère ces dominateurs superbes, foulant aux pieds le droit des gens et les lois de l'humanité. Nous pouvons par analogie nous représenter ces migrations d'après les descriptions des missionnaires d'Afrique, racontant les choses accomplies de nos jours sous leurs yeux par les marchands d'esclaves. Qu'on se figure ces longues files d'hommes, de femmes et d'enfants sous les nuages de poussière, marchant à pied, non pas seulement des jours, mais des semaines et des mois, à travers ces chemins brûlants de Syrie, ou ces plaines inter-

minables de Mésopotamie, souvent dénués des choses nécessaires, chargés et frappés comme des bêtes de somme, tombant de fatigue et de soif, semant la route de mourants et de morts.

Au reste, les bas-reliefs assyriens font revivre ces scènes de captifs portant sur leurs épaules de lourds fardeaux pour les constructions royales. Le livre de Tobie nous retrace aussi les soudains et violents caprices de ces rois d'Assyrie, pénétrés d'un profond sentiment religieux, et malgré cela les plus arbitraires des hommes : il nous dépeint les injustes confiscations de biens, la fréquente effusion du sang innocent et la défense inhumaine de donner aux victimes la sépulture. Aussi, le poète inconnu qui a exprimé sa douleur dans la sublime élégie du *Super flumina Babylonis*, est l'écho de tous les soupirs exhalés sur la terre étrangère. Heureux si dans les larmes de l'exil ils méritaient, comme particuliers, le pardon que le peuple ne devait jamais obtenir. Il semble que les avertissements et les exemples de Tobie étaient méprisés, et ce peuple à tête dure ne voulait pas comprendre qu'en frappant Dieu bénit.

Il n'y a pas cependant que des ombres à ce tableau. Le livre de Tobie, source unique de nos renseignements, nous montre les exilés en leur nouveau séjour, malgré de fréquentes vexations dont il fit lui-même l'expérience, comme jouissant d'une liberté relative. Ainsi, ils pouvaient à

leur gré se livrer au commerce, et parvenir même à exercer une certaine influence à la cour. Nous voyons Tobie à Ninive investi de trois grands privilèges : il peut aller où il veut, il a de nombreuses richesses, il est intendant du roi, et son neveu obtient d'Assarhadon le gouvernement du palais et, avec l'anneau royal, l'administration des affaires et les comptes de l'empire. Ainsi, encore à Ecbatane, Raguel, père de Sara, possède des serviteurs et de riches troupeaux. Et ces hommes restés ou redevenus fidèles au vrai Dieu le servent et le font connaître parmi les nations idolâtres.

IV

État du royaume d'Israël après la destruction de la capitale.

Il est facile de se rendre compte du triste état où les innombrables et farouches combattants traînés à leur suite par les rois assyriens avaient laissé le royaume d'Israël après la ruine de Samarie. D'après les inscriptions de Sargon, ce prince laissa à sa place un de ses lieutenants : le bas peuple qui n'avait pas été déporté, se fusionna bien vite avec les nouveaux colons venus des extrémités de l'empire, et vers 720 il eut à réprimer une insurrection, ce qui nécessita une nouvelle émigration des vaincus, bientôt rem-

placés par des étrangers. Une inscription de Khorsabad nous apprend que des prisonniers arabes furent amenés à Samarie, et il est probable qu'un roi indigène fut imposé à ce ramassis de peuples divers.

Ces renseignements fournis par l'Assyriologie sont complétés par la Bible et l'historien Josèphe. Ainsi on lit dans le texte sacré, que le roi des Assyriens amena des captifs de Babylone, de Cutha, Ava, Émath et Sépharvaïm, et les installa dans les villes de Samarie, à la place des fils d'Israël. Ces différentes localités ont été déterminées par les rapporteurs, et les inscriptions ont servi à préciser l'exactitude de l'écrivain biblique. Ainsi Sargon, après sa victoire sur Mérodach-Baladan, roi de Babylone, envoya en Palestine une partie des sujets de ce dernier. On est unanime à placer Cutha à quatorze kilomètres nord-est de Babylone. De cette ville même paraît être parti le plus fort contingent des immigrants qui donnèrent leur nom aux autres étrangers, ainsi que l'atteste Josèphe, appelant Cuthéens ceux que les Grecs nomment Samaritains. Le site occupé par Ava est resté inconnu jusqu'à ce jour. Il n'en est pas de même pour Sépharvaïm, qui est à n'en pas douter la ville de Sippara, cité antédiluvienne, placée sur l'Euphrate, à neuf lieues nord-ouest de Babylone, ainsi que pour Émath. Le nom de cette ville apparaît à chaque instant dans les anciennes inscriptions, qui citent dès 859 le nom de ses rois.

On voit par là que la Babylonie, la Syrie et l'Arabie fournirent au roi de Ninive les éléments principaux dont le mélange avec les restes d'Israël forma le nouveau peuple samaritain. L'historien Josèphe et le livre de l'Ecclésiastique ne lui donnent point d'éloges, et sa rivalité avec les Juifs avant et pendant la vie de Jésus-Christ, l'ont rendu fameux dans l'histoire, ainsi que ses malheurs à l'époque d'Antiochus le Grand et du roi Hyrcan.

A leur arrivée en Palestine, chaque peuple avait apporté avec lui ses idoles et son culte : de là un invraisemblable mélange de grossières superstitions. Attaqués par des lions dévorants, ces nouveaux colons se courbent devant le Dieu d'Israël, et pour le connaitre, ils prient le roi d'Assyrie de leur envoyer un des prêtres captifs. Par malheur, ce prêtre schismatique ne leur donne que des notions imparfaites et falsifiées; et ainsi formés, ils adorent tout ensemble le vrai Dieu, les veaux d'or de Jéroboam et les idoles de leur ancienne patrie. Aux Juifs ils empruntent la circoncision, le sabbat, les cérémonies de la loi de Moïse, le Pentateuque, rejetant les prophètes et les autres écrivains sacrés. Des Gentils, ils reçoivent leurs idoles, leurs rites, leurs ridicules superstitions. Aussi put-on les accuser de coutumes très immorales et d'erreurs grossières touchant le jugement futur, la résurrection des morts et l'immortalité de l'âme. Nous connaissons

quelles étaient ces idoles par le récit du quatrième livre des Rois (XVII, 29, 31), longtemps lettre close pour les commentateurs, et sur lequel jettent un jour nouveau les découvertes des Assyriologues. Ce passage a été cité par les rapporteurs : « Viri enim Babylonii fecerunt Sochot-Benoth : viri autem Chutæi fecerunt Nergel et viri de Emath fecerunt Asima. Porro Hevæi fecerunt Nehabaz et Thartac. Hi autem qui erant de Sepharvaïm comburebant filios suos igni Adrameleck et Anamelech diis Sepharvaïm. »

Ces différentes idoles, au nom bizarre et souvent incompris, avant que les langues assyro-chaldéennes aient fait l'objet de l'étude des savants, ont été pour la plupart déterminées par les rapporteurs. Les unes, comme la divinité des Babyloniens, rappellent d'infâmes mystères et flattent les plus grossiers appétits de la nature. D'autres, telle que l'idole des Cuthéens, symbole de force et de puissance, semblent présider au carnage des combats. Les hommages rendus aux dieux solaires importés de la ville de Sépharvaïm, attestent l'horrible tyrannie d'un culte, où des enfants passés par les flammes pouvaient seuls apaiser les exigences de la divinité. On comprend que de semblables superstitions, alliées au culte de Jéhova, aient dû former un véritable chaos religieux.

La trace de ce peuple singulier et étrange n'a pas absolument disparu, et, malgré tant de bouleversements historiques qui auraient dû l'en-

gloutir, il est encore vivant, représenté par quelques familles qui conservent, avec un soin jaloux, leur antique nationalité et leur vieux Pentateuque en caractères samaritains.

Voici l'analyse sommaire des quarante rapports soumis à notre lecture. Quelques-uns, très intéressants, ont su profiter des travaux récents qui ont jeté une lumière toute nouvelle sur cette période de l'histoire biblique. En effet, l'Orient qui dormait dans la poussière de ses tombeaux s'est réveillé ; et l'épigraphie, la numismatique, les stèles, vrais journaux de ces temps reculés, ont commencé à éclaircir bien des difficultés, que nos pères résolvaient en les supprimant. Quelques rapporteurs semblent ignorer l'existence de ces nouveaux documents, et s'en tiennent aux auteurs du siècle dernier, mais c'est le petit nombre.

Nous citerons avec éloge en première ligne le rapport de l'archiprêtré de Palinges, puis ceux de Buxy, Charolles, Mâcon, Marcigny, Chagny, Mesvres, etc.

AOUT

ROYAUME DE JUDA.

1° Faire connaître sommairement les rois de Juda depuis la constitution du royaume d'Israël jusqu'à la captivité de Babylone. — 2° Influence politique et religieuse de l'alliance des rois de Juda avec les souverains de Samarie. — 3° Ministère d'Isaïe.

I

Faire connaître sommairement les rois de Juda depuis la constitution du royaume d'Israël jusqu'à la captivité de Babylone.

A la suite de la révolution qui avait divisé la monarchie de David et partagé en deux nations rivales le peuple de Dieu, les tribus de Juda et de Benjamin étaient seules restées fidèles à Roboam, l'imprudent fils de Salomon. L'état formé par les deux tribus non schismatiques avait pris le nom de Royaume de Juda et conservé Jérusalem comme capitale. Ce royaume devait durer 389 ans (975-586) et être gouverné par vingt rois. tous descendants de David, à l'exception d'Athalie.

Nous allons en donner un abrégé sommaire, emprunté à un rapport qui a su unir la concision à l'exactitude, qualité appréciable en une matière qui aurait pu comporter de si longs développements.

Roboam (975-957), d'abord pieux et fidèle au Seigneur, délaisse bientôt le droit chemin pour s'abandonner à l'idolâtrie. Pour le punir de cette apostasie, Dieu permet l'invasion de Sésac, roi d'Égypte, qui pille le temple et la ville de Jérusalem. Après seize ans de règne, Roboam meurt, laissant la couronne à son fils Abiam.

Abiam (957-955), au commencement de son règne, suit la loi du Seigneur, qui le récompense de sa fidélité en bénissant ses armes et en lui faisant remporter une grande victoire à Séméron sur Jéroboam. Le roi d'Israël vaincu s'enfuit avec son armée après avoir laissé sur le champ de bataille un nombre considérable de soldats. Malheureusement, la prospérité aveugle Abiam ; il se livre à ses passions, devient impie et meurt dans la troisième année de son règne.

Asa (955-914), son fils, se distingue par sa piété et son zèle à rétablir le culte du vrai Dieu, et emploie les années de paix à fortifier son royaume. Grâce à la protection du ciel, il repousse victorieusement Zara, roi d'Éthiopie, qui menaçait d'envahir ses États, et plus tard Baasa, son voisin d'Israël, contre lequel il tourne les armes du roi de Syrie, gagné par des présents. Cette défiance avait déjà irrité Jéhova, et, sur la fin de sa vie, étant tombé malade, il maltraite un prophète qui lui reproche de manquer de confiance en Dieu. Peu après, il meurt dans la quarante et unième année d'un règne pacifique et glorieux.

Josaphat (914-889), son fils, lui succède : il imite en tout la piété de David, détruit en grande partie les hauts lieux, et s'occupe avec une ardeur infatigable de l'instruction religieuse de son peuple. En récompense, Dieu le comble de prospérité et rend son nom redoutable à ses ennemis qui, partout, fuient devant ses armes. Vers la neuvième année de son règne, il contracte une alliance avec le roi d'Israël, l'impie Achab, en donnant comme épouse à Joram son fils, la fameuse Athalie, fille d'Achab. Cette alliance donne une orientation nouvelle à la politique de Juda. Il accompagne son allié dans la guerre contre les Syriens, et prend part au siège de Ramoth-Galaad, où Achab trouve la mort. Il renouvelle cette alliance avec les fils de ce dernier, Ochosias et Joram, et il en est puni par la perte d'une flotte qu'il avait équipée dans le port d'Aziongaber. Il triomphe des Moabites et des Ammonites, et meurt pieusement après vingt-quatre ans de règne, laissant le trône à son fils.

Joram (889-885), subit l'influence de l'alliance avec Israël, et il est aussi impie que les rois, ses parents et ses alliés. Il débute par un crime et fait massacrer ses six frères et tous les amis de son père. Vainqueur des Iduméens, il est vaincu à son tour par les Arabes et les Philistins. Enfin, frappé d'une maladie ignominieuse, punition de ses crimes, il meurt ayant régné quatre ans seul et trois ans avec Josaphat son père comme associé

au trône, ce qui explique pourquoi quelques rapports portent à sept ans la durée de son règne.

Ochosias (885-884), fils et successeur de Joram, est aussi impie que son père. Il est tué à Mageddo un an après son avènement au trône, par l'escorte de Jéhu, à la suite d'une guerre entreprise contre les Syriens, de concert avec Joram d'Israël.

Athalie (884-878), sa mère, s'empare du pouvoir par la violence, fait massacrer tous les enfants et tous les princes de la famille royale, et idolâtre effrénée, elle établit à Jérusalem le culte de Baal, dont elle enrichit le temple avec les dépouilles de celui du vrai Dieu. Mais Jéhova se rappelle ses promesses à David, et grâce au dévouement de Jozabeth, femme du grand prêtre Joïada et sœur du roi précédent, un fils d'Ochosias est arraché au massacre et élevé dans le secret du temple. Il venait d'atteindre sa septième année, lorsque le grand prêtre, ayant rassemblé les lévites et les chefs de l'armée, leur annonce qu'il reste un rejeton de David; l'enfant, appelé Joas, leur est présenté : tous l'acclament comme leur roi et jurent de lui demeurer fidèles. Athalie accourt au temple à ces cris de triomphe, et elle tombe frappée par le glaive. Elle avait joui un peu plus de six ans du fruit de son crime.

Joas (878-838) reste bon et pieux jusqu'à la mort de Joïada son bienfaiteur. Celui-ci disparu, Joas, perverti par les adulations, oublie le Seigneur, malgré les avertissements des prophètes,

et pousse l'ingratitude jusqu'à faire lapider le grand prêtre Zacharie, fils de Joïada, qui avait eu le courage et pris la sainte liberté de lui reprocher ses désordres. Dieu l'abandonne et le livre à Hasaël, roi de Syrie, qui, ayant envahi la Judée, pille Jérusalem et fait subir toutes sortes d'outrages à son roi. Celui-ci est du reste bientôt après assassiné dans son lit par deux de ses serviteurs.

Amasias (838-809), son fils, n'imite pas tout d'abord l'impiété qui a déshonoré les dernières années de son père. Il bat les Iduméens dont il rapporte les idoles : cette victoire enfle son cœur et le pousse à l'idolâtrie. Vaincu plusieurs fois par Joas, roi d'Israël, à qui il avait follement déclaré la guerre, il finit par périr misérablement assassiné à Lachis par ses sujets révoltés contre lui ; il avait régné vingt-huit ans.

Azarias ou Ozias (809-758), n'avait que quatre ans à la mort de son père; pendant sa minorité, le grand prêtre gouverne le royaume. Étant devenu majeur, il prend les rênes de l'empire qu'il élève à un très haut degré de prospérité. Il fait le bien devant le Seigneur, qui l'en récompense en lui accordant la victoire sur ses ennemis. Mais dans sa vieillesse, ayant voulu usurper les fonctions du sacerdoce, il est puni de sa témérité par une lèpre qui le frappe subitement et le conduit au tombeau au bout de deux ans. Son règne avait duré cinquante et un ans.

Joatham (758-741), fils d'Azarias, prince pieux

et bon, est visiblement béni de Dieu. Il répare le temple, fortifie son royaume, bâtit de nouvelles cités et remporte de nombreux avantages sur ses ennemis. Il meurt après seize ans d'un règne sage et fécond.

Achaz (741-725), son successeur, est le plus impie des rois de Juda : il fait fermer le temple de Jérusalem, consacre son fils à Moloch et adopte toutes les superstitions des peuples idolâtres. Le Seigneur irrité le livre à ses ennemis les rois de Syrie, d'Israël et de Ninive qui, tour à tour, battent ses armées, épuisent ses trésors et ravagent ses terres. Dieu, cependant, par la bouche d'Isaïe, cherche à le ramener à lui par l'annonce mystérieuse de l'incarnation du Verbe, mais rien ne peut toucher ce cœur impie, et il meurt après seize ans de règne en laissant la couronne à son fils.

Ézéchias (725-696) rachète par son ardente piété les égarements de son père : son esprit de religion l'excite à faire disparaître les autels idolâtriques, il anime le zèle des prêtres et des lévites, et obtient de Dieu la guérison d'une maladie qui l'avait conduit aux portes de la mort. Dieu le protège visiblement : il reprend sur les Philistins les places enlevées sous le règne précédent, et il voit Jérusalem miraculeusement délivrée d'une attaque dirigée par Sennachérib, roi d'Assyrie. Il a cependant la faiblesse de montrer par esprit de vaine gloire ses richesses aux envoyés du roi de

Babylone, ce qui lui mérite une sérieuse réprimande de la part de Dieu. Le saint roi s'endort pieusement avec ses pères.

Manassès (696-641), son fils, est aussi impie que son père était pieux. Il inonde de sang Jérusalem et le royaume, et la tradition l'accuse d'avoir fait scier par le milieu du corps le prophète Isaïe. En punition de ses crimes, il est emmené captif à Babylone. Là, il se repent, obtient sa délivrance et s'efforce ensuite par une conduite plus édifiante de réparer les maux qu'il avait causés à son peuple. Sous son règne a lieu le siège de Béthulie, au cours duquel Judith tue Holopherne, général des Assyriens, et délivre sa patrie par cet acte de courage. Manassès meurt après un long règne de cinquante-quatre ans, interrompu par sa captivité.

Amon (641-639) ne fait que passer sur le trône, où il imite l'impiété de son père sans imiter sa pénitence, et il meurt assassiné par ses officiers.

Josias (639-609) n'avait que neuf ans à la mort de son père : parvenu à sa majorité, il montre un grand zèle pour la loi du Seigneur et il rétablit dans ses États et jusque sur les terres d'Israël le culte du vrai Dieu. Il fait purifier le temple, et la découverte inattendue d'un antique manuscrit de la loi, lu au peuple assemblé, renouvelle sa foi, et il fait célébrer la Pâque avec la plus auguste solennité. Le royaume retrouve sa prospérité des anciens jours, et la voix des prophètes Jérémie et Sophonie soutient ce retour à la religion. Malheu-

reusement Josias, malgré l'ordre de Dieu, veut s'opposer à la marche de Néchao, roi d'Égypte, dont les troupes traversent la Judée pour aller à Babylone, et il tombe dans les plaines de Mageddo, frappé d'une blessure qui l'emporte dans la tombe.

Joachaz, (609) troisième fils de Josias, mauvais prince, ne reste que trois mois sur le trône, et il est emmené en Égypte par Néchao, qui revenait victorieux de Babylone.

Joakim (609-598), frère du précédent, reçoit la couronne des mains de Néchao. Pendant son règne, Nabuchodonosor s'empare de Jérusalem et transporte le roi captif à Babylone.

Joachin (598), son fils, lui succède et ne règne que trois mois, égalant son père en impiété. Nabuchodonosor revient mettre le siège devant Jérusalem, s'en empare, pille le temple et emmène en captivité Joachin et les principaux du royaume.

Sédécias (598-586), oncle du précédent, est élevé au pouvoir par Nabuchodonosor. Impie comme les trois derniers rois ses prédécesseurs, il irrite le Seigneur et précipite la catastrophe qui se termine par la prise de Jérusalem, la destruction du temple et la chute finale du royaume de Juda. Sédécias chargé de chaînes, a les yeux crevés et va mourir à Babylone.

II

Influence politique et religieuse de l'alliance des rois de Juda avec les souverains de Samarie.

Les deux royaumes de Juda et d'Israël, d'abord en lutte pour des motifs faciles à comprendre, s'unirent entre eux au bout d'un demi-siècle d'existence par une étroite alliance. Cette politique fut inaugurée sous Josaphat et Achab. Le pieux roi de Juda dut avoir des intentions pures et droites.

En donnant pour épouse à son fils la fille du roi d'Israël, peut-être espérait-il ramener bientôt sous le sceptre des descendants de David les dix tribus dissidentes, mettre fin au schisme, et aussi aux guerres fratricides qui avaient jusque-là ensanglanté les deux États. Il voyait s'ouvrir une période de paix qui fortifierait le royaume et il s'assurait un allié contre les fréquentes invasions des peuples voisins, et surtout des deux grandes puissances désireuses de s'emparer de l'empire du monde, l'Assyrie et l'Égypte.

Au point de vue religieux, Josaphat pouvait rêver dans son zèle pour le culte du vrai Dieu, l'abandon des veaux d'or de Jéroboam, et le retour d'Israël au temple de Jérusalem d'où l'éloignait la raison politique. Il pouvait même espérer que

ses conseils et ses exemples exerceraient une heureuse influence sur Achab et contribueraient à ramener peu à peu ce prince au culte de Jéhova.

Telles sont les raisons présumées données par les rapports pour expliquer cette alliance. Dans le fait, l'alliance que le roi de Juda contracta et fit contracter à son peuple avec le royaume d'Israël fut une faute énorme et qui eut les conséquences les plus désastreuses au double point de vue politique et religieux. C'est l'opinion unanime de toutes les conférences, à l'exception d'une seule. Au reste, Dieu lui-même, en dehors des événements, l'a désapprouvée par la bouche de ses prophètes.

Sous le rapport politique, ce fut la reconnaissance officielle du schisme, et l'acceptation solennelle de l'usurpation. Le but que se proposait le roi de Juda ne fut pas atteint : le peuple de Dieu resta séparé en deux fractions dont chacune eut son histoire distincte, et si la Providence n'avait déjoué le plan d'Athalie en arrachant à la mort un rejeton de la race royale, dans la personne du jeune Josias, la famille et le sang de David étaient en danger de disparaître. De plus, les cinq expéditions communes, guerrières ou commerciales, entreprises de concert entre les deux alliés, furent ou stériles ou désastreuses.

Sous le rapport religieux, il en résulta des conséquences encore plus déplorables. L'impiété des rois d'Israël exerça une fâcheuse et funeste

influence sur les rois de Juda dont plusieurs ne tardèrent pas à marcher sur les traces de leurs alliés. Sans doute, c'est Roboam le premier et, après lui, son fils Abias, qui se montrèrent infidèles à Jéhova, mais il n'y avait là qu'une influence passagère, et les règnes d'Asa et de Josaphat semblaient avoir tout réparé. Athalie entre dans la maison de Juda, et avec elle l'idolâtrie vient s'installer. Joram, son époux, est un prince idolâtre, ainsi qu'Ochosias, son fils. Athalie elle-même s'empare du pouvoir, et son règne est le triomphe de l'idolâtrie. D'un autre côté, le peuple de Juda se pervertit au contact de celui d'Israël; bientôt le culte de Baal, de l'infâme Astarté et celui des veaux d'or, eurent plus d'attrait pour lui que celui du vrai Dieu. Le temple fut abandonné et, à Jérusalem aussi bien qu'à Samarie, on courut en masse sacrifier sur les hauts lieux et brûler sur les autels des fausses divinités un encens sacrilège. Un très savant rapport résume ainsi cette question.

Au point de vue politique, il nous montre le territoire ravagé, l'armée réduite à trois cent mille hommes, et impuissante à réprimer les révoltes, elle qui, sous Josaphat, comptait plus d'un million de combattants; le nombre des ennemis, augmenté de trois peuples vraiment guerriers, les Arabes occidentaux, les Philistins et les Iduméens, fiers de leur nouvelle indépendance. Au point de vue religieux, c'est plus triste

encore. Le sang impie d'Achab, qui désormais va couler dans les veines des rois descendants de David, produira fatalement et comme par une sorte d'atavisme, une série de souverains idolâtres. Les grands princes et chefs du peuple deviennent plus gâtés que le peuple même, à cause de leurs fréquentes relations avec la cour de Samarie. Il est vrai, qu'hostiles à l'usurpation d'Athalie, ils saluent avec enthousiasme le jeune prince sauvé par Joïada, et plus tard apportent avec zèle leurs plus riches présents pour aider à réparer le temple; mais, à la mort du grand prêtre, ils manifestent avec audace leurs sentiments et leurs désirs pour obtenir la tolérance de leur idolâtrie. Le peuple lui-même, dont les caprices d'un prince modifient ou changent la religion, puise dans les rites coupables des cultes sensuels de Baal et d'Astarté un principe de corruption et de mort, en sorte que le mal communiqué par cette alliance devra amener plus tard la ruine de Juda.

III

Ministère d'Isaïe.

Pendant les règnes d'Ozias, de Joatham, d'Achaz et d'Ézéchias, nous voyons apparaître la grande figure d'Isaïe. Les rapports sont unanimes à reconnaître et exalter l'influence extraordinaire

de ce prophète. Un certain nombre, donnant à la question du programme une extension qu'elle n'avait pas, ont traité du ministère d'Isaïe en général, et presque uniquement de son rôle comme prophète messianique. Il s'agissait ici surtout de son influence politique et religieuse, à l'époque où il vécut, et comme témoin des beaux et mauvais jours du royaume de Juda. Il est admis par tous les rapports que les écrits attribués à ce prophète peuvent être mis au nombre des plus belles pages du monde. Il est peu de livres qui élèvent le regard de l'homme plus haut, inspirent plus de confiance en Dieu et donnent plus de sérénité à l'âme.

Son ministère prophétique qui a pour théâtre la ville même de Jérusalem embrasse les règnes de cinq rois et une période de près de soixante années. Durant ce long espace de temps, il prêchera la pénitence et poursuivra de toute la véhémence de sa parole la corruption des mœurs de son siècle. Ses malédictions contre l'idolâtrie seront terribles et effrayantes ses menaces. Il saura accomplir sa mission réformatrice sans défaillance et sans crainte, et parlera avec une sainte liberté devant les grands et les rois. Mais il sera aussi le consolateur par excellence, le promoteur de la vie vraiment spirituelle, et ne cessera de rappeler à la confiance en Dieu. Israël sera le rejeton d'où sortira le salut ; tout ce qui s'oppose à la réalisation de cette grande œuvre

devra disparaître; les empires géants qui vont engloutir Israël cesseront à leur tour de terrifier les peuples. Au reste, Israël n'est point le but, il est seulement le point de départ, le foyer de cette Église qui embrassera un jour toutes les nations.

On a résumé dans trois chefs principaux la mission d'Isaïe. Il est envoyé du ciel pour guider, conseiller et parfois consoler les rois de Juda, éclairer le peuple sur les choses de Dieu et le ramener à la pratique du devoir, et annoncer les événements futurs. A la première partie de sa mission se rapporte son intervention directe dans les affaires du royaume.

Quand Phacée, roi d'Israël, et Razin, roi de Syrie, envahissent le territoire de Juda, Achaz est saisi de frayeur. Le prophète paraît devant le roi, l'encourage de la part de Dieu, et, ses yeux perçant les ténèbres qui couvrent l'avenir, il annonce six siècles d'avance au roi incrédule la naissance miraculeuse du divin Emmanuel, et sa parole rend l'assurance à ce débile monarque.

La quatorzième année du règne d'Ézéchias, l'armée formidable de Sennachérib, roi de Ninive, était aux portes de Jérusalem. En entendant les altières menaces de l'intendant du roi et ses propos méprisants contre le Dieu d'Israël, Ézéchias est ébranlé : il monte au temple, supplie le Seigneur, mais il songe aussi à se recommander à un homme. C'est Isaïe : le prophète semble aussi

grand et plus même que le roi. Ézéchias tremble, Isaïe n'est pas déconcerté. Et le lendemain, à l'aurore, le camp des Assyriens est jonché de cadavres, donnant raison à la parole du prophète.

Ézéchias est amené par la maladie aux portes du tombeau ; c'est au prophète Isaïe qu'il envoie demander de prier pour lui : et le prophète annonce sa guérison, et fixe de la part de Dieu le nombre d'années que le roi doit vivre encore. Une autre fois, il reparaît encore pour reprocher au monarque sa vaine complaisance à l'égard des ambassadeurs du roi de Babylone devant lesquels il avait étalé ses trésors et ses richesses.

En second lieu, l'idolâtrie et les désordres du peuple excitent le zèle du prophète, et ses menaces et ses exhortations ont pour but unique de ramener cette nation pécheresse au culte du vrai Dieu, et de donner à ce peuple formaliste un idéal religieux plus élevé.

On a montré aussi pour prouver la dernière partie de sa mission le triple objet de ses prophéties : le royaume de Juda, les nations infidèles et surtout le Christ et son Église.

L'ennemi marqué pour accomplir les vengeances de Dieu sur Jérusalem coupable sera le Chaldéen, et il annonce la ruine de la capitale, les calamités du siège et la captivité. Mais Babylone ne jouira pas longtemps de son triomphe.

Il nous fait assister à la chute de ses immenses

empires conquis par Cyrus, et prédit la liberté rendue aux captifs. Ses malédictions tombent sur les peuples qui ont conspiré contre le peuple de Dieu, et la ruine d'Assur, de l'Idumée, de l'Égypte et des pays soumis aux Moabites, aux Syriens et aux Philistins se réalisent en partie sous les yeux du prophète.

Nous ne dirons rien des prophéties messianiques réservées à des travaux postérieurs.

Nous avons remarqué comme particulièrement soignés et complets les rapports des archiprêtrés de Paray-le-Monial, Cuisery, Lucenay, Saint-Vincent de Chalon, le Creusot, Lugny, Saint-Pierre de Mâcon, Verdun et Cluny.

ANNÉE 1891

THÉOLOGIE DOGMATIQUE

LES SACREMENTS. — LA PÉNITENCE (suite).

JUIN

PRUDENCE DU CONFESSEUR : APPLICATIONS PRATIQUES.

I. Un confesseur reçoit la confession d'un villageois qui fréquente habituellement les bals publics. — II. D'une dame qui assiste souvent aux bals de société, y conduit sa fille, en donne à son tour, se conforme dans ces occasions à la mode du jour pour le costume. — III. D'un magistrat qui prend part aux bals officiels et en offre selon l'usage. — Indiquer les conseils que ce confesseur doit donner et les défenses qu'il doit faire à ces divers pénitents.

Avant de répondre aux questions du programme, la plupart des rapporteurs ont posé des principes généraux sur les danses.

De l'aveu de tous les théologiens, les danses ne sont point par elles-mêmes illicites, lorsqu'on écarte les circonstances contraires aux lois de la morale ; mais tous également s'accordent à dire que, en pratique, les danses entre personnes de différent sexe sont pleines de dangers.

Souvent, elles sont pour ceux qui y prennent part une occasion prochaine de péché grave. Lorsqu'il en est ainsi, le devoir du confesseur est

d'appliquer à l'égard du pénitent les règles générales concernant les occasions prochaines.

Si l'occasion est *volontaire*, c'est-à-dire si le pénitent n'a aucun motif sérieux de s'y exposer, il ne peut être absous qu'à la condition de promettre sincèrement de l'éviter.

Si deux ou trois fois il a été infidèle à sa promesse, le confesseur doit différer l'absolution jusqu'à ce que le pénitent ait, de fait, abandonné l'occasion demeurée prochaine. (S. Lig., lib. 6, nº 454. *Prax. conf.*, nº 66).

Lorsque l'occasion prochaine est *nécessaire*, c'est-à-dire ne peut être évitée sans un grave dommage, le pénitent peut être absous, s'il promet d'employer les moyens indispensables pour que, de prochaine, l'occasion devienne éloignée.

Si, malgré cette promesse, l'occasion est restée prochaine, le confesseur doit différer l'absolution jusqu'à ce que le pénitent ait fui l'occasion, ou que, par l'emploi de moyens plus efficaces, il l'ait rendue éloignée.

Enfin, si, après l'emploi de tous les remèdes opportuns, le pénitent, demeurant dans l'occasion prochaine, retombe toujours sans espoir d'amendement, le confesseur doit lui refuser l'absolution, jusqu'à ce qu'il ait abandonné l'occasion, quoi qu'il puisse lui en coûter. Avant tout, il doit sauver son âme.

Les danses sont toujours périlleuses, mais le danger auquel elles exposent est plus ou moins grand, selon leur nature et les diverses circonstances de lieu, de temps, de personnes.

Les réunions où jeunes gens et jeunes filles dansent en l'absence des parents ou de personnes sérieuses, doivent toujours être interdites, en raison de la plus grande liberté qui y règne et des entretiens ou promenades solitaires qui sont la suite de ce défaut de surveillance.

Les bals publics sont particulièrement dangereux, parce que tous y sont admis, bons et mauvais; parce qu'après la danse de nuit, avec la licence et les entretiens périlleux qu'elle favorise, il y a le retour plus dangereux encore, au milieu des ténèbres.

La fréquence et la durée des danses augmentent considérablement leurs funestes effets. Quand on danse pendant de longues heures, et qu'on se livre souvent à ce démoralisant plaisir, le poison pénètre jusqu'au plus intime de l'âme, l'horreur du mal s'affaiblit, la pudeur perd sa délicatesse, la passion s'enflamme, fatalement on roule aux abîmes.

La plus ou moins grande impressionnabilité des personnes rend le danger de la danse plus ou moins grave. Telle personne, en raison de sa fragilité particulière, peut trouver dans une danse honnête une occasion prochaine de péché grave ;

dès lors elle doit, sous peine de se voir refuser l'absolution, renoncer à cette occasion, si elle est *volontaire*, ou prendre les moyens de la rendre éloignée, si elle est *nécessaire*.

Mais quelles que soient les personnes, il est des danses qui ne peuvent jamais être permises, ce sont celles qui sont *gravement immodestes*, « ratione nuditatum, modi saltandi, verborum, gestuum, cantuum. » (Gury, *Tr. de Virtutibus*, nº 242.)

Ici se présente une question fort importante : les danses dites modernes, telles que la valse, la polka, le galop, etc..., doivent-elles être regardées comme essentiellement déshonnêtes, et par conséquent toujours illicites ? N'oublions pas que ces danses sont aujourd'hui en usage dans les bals officiels, dans les bals de société, dans les bals publics des villes et des campagnes, partout en un mot ; elles sont par conséquent, pour les confesseurs, la source des plus graves difficultés.

A cette question si sérieuse, MM. les rapporteurs ont répondu diversement.

Les uns ont affirmé que ces danses sont par elles-mêmes gravement immodestes, et ne doivent jamais être tolérées.

A l'appui de leur thèse, ils ont cité ces paroles de Mgr Bouvier (de sexto) : « Saltatio Germanica, vulgo dicta *valse* nunquam permitti potest. »

A ce témoignage, ils ont ajouté celui d'un homme du monde fort expérimenté sur la matière,

M. de Saint-Laurent, qui, dans un opuscule intitulé : *Quelques mots sur les danses modernes*, condamne absolument ces danses, la valse, la polka, etc., en termes que nous ne répéterons pas, tellement ils sont sévères.[1]

On a cité encore différents passages de deux ouvrages de l'abbé Bautain : *la Chrétienne de nos jours* et *la Belle Saison à la campagne*. Les enseignements du docte et pieux auteur, sur ce sujet, ont d'autant plus d'autorité qu'avant d'entrer dans l'état ecclésiastique, il le dit et en exprime son regret, il a pris part à ces réunions mondaines. Qu'on lise le tableau qu'il trace de ces danses, et l'on comprendra ses paroles à la fois tristes et indignées contre l'inconséquence et l'aveuglement des parents, veillant d'abord avec tant de sollicitude sur l'innocence de leurs enfants, jusqu'à l'âge de seize ou de dix-sept ans, puis les livrant de gaieté de cœur à de tels dangers.

Un rapporteur dit avoir consulté des personnes du monde fort compétentes, lesquelles lui ont assuré qu'aujourd'hui la valse n'excite souvent que du dédain ; les danses américaines ont la préférence, et celles-là sont de vraies excitations au mal.

1. Spécialement aux pages 10 et 34 de la 4e édition, 1863, Charles Douniol, éditeur.

L'opuscule de M. Nyssen, curé-doyen de Stavelot : *Un Mot sur la danse* (1876, Emile Vaton, éditeur) est plus modéré dans la forme ; mais il est plus complet et en somme plus capable de faire une salutaire impression sur les fidèles sérieux.

De ces témoignages et d'autres encore, on a dû conclure que les danses dites *modernes* ne peuvent jamais être tolérées et que pour les excuser il faudrait vouloir justifier le désordre lui-même.

D'autres rapporteurs ont émis l'opinion que ces danses, quoique très dangereuses, pouvaient à la rigueur être exécutées sans blesser les lois essentielles de la loi morale, selon la remarque du P. Gury (Casus consc. *De Choreis*, nº 233) : « Generatim ut periculosissimæ habentur choreæ quæ *valse* et *polka* dicuntur ; sedulo proinde videntur interdicendæ. Attamen non desunt viri probi qui has ipsas saltationes dicant *modo non adeo indecoro fieri posse*, licet communiter valde periculosæ sint. Plerumque igitur ea quæ ad choreas spectant, relativa sunt ad præsentes personarum et modorum circumstantias. »

Il est permis de croire que, de fait, dans certains cas, une réserve relative peut à la rigueur être observée dans ces danses, si ceux qui y prennent part sont sérieusement chrétiens, et mettent toute leur attention à éviter les contacts dangereux. Mais cette observation serait-elle fondée, elle constate une simple exception qui, par là même qu'elle est difficile et rare, confirme le caractère immoral des danses modernes, et fait comprendre le danger imminent et général qu'elles présentent.

La conclusion doit donc demeurer ferme : elles ne peuvent être tolérées. « Periculosissimæ sunt, sedulo proinde videntur interdicendæ. » P. Gury. — « Tali modo (id est, inhonesto modo), testantibus peritis, generatim instituuntur saltationes modernæ vel gyrantes dictæ (polka, mazurka, redowa, scotisch, valse [1], etc.) quæ proinde nuspiam tolerari possunt [2]. » P. Clément Marc : *Instit. morales Alphonsianæ*, editio altera, n° 829.

Après avoir fait ces diverses observations, MM. les rapporteurs ont donné la solution des cas proposés.

1. La valse et ses dérivés nous viennent de l'Allemagne : chorea *Germanica*. Dansée pour la première fois en France par celles qu'on appelait les impures du Directoire, la valse s'introduisit peu à peu dans les salons mondains. Plus tard elle fit son apparition dans les bals publics. De nos jours, toutes les danses modernes ou tournantes sont connues jusque dans les fêtes villageoises ; et rien de plus cyniquement lubrique et immoral que la manière dont elles sont dansées par les pauvres habitants des campagnes. « Le bal public » est la ruine des mœurs du village », écrivait l'abbé Bautain dans *la Chrétienne de nos jours*. Disons-le bien haut, il n'y a rien d'exagéré dans ces paroles, et les termes de M. de Saint-Laurent auxquels nous faisions allusion tout à l'heure, sont ici la triste expression de la plus entière vérité.

2. Quand il traite de l'obligation d'avertir le pénitent, même mal disposé, dans les cas dont nous parlerons nous-même plus loin (p. 712), le P. Marc cite cet exemple entre plusieurs autres : il ne faut pas laisser « croire ou dire que certaines choses illicites, comme..... la fréquentation des danses modernes...... ne sont pas illicites, parce que les confesseurs paraissent peu s'y opposer. » (*Ibid.* n° 1810, reg. 3.)

I

Un confesseur reçoit la confession d'un villageois qui fréquente habituellement les bals publics. — Indiquer les conseils qu'il doit donner à ce pénitent et les défenses qu'il doit lui faire.

Mauvaise société, paroles licencieuses, danses modernes de jour et de nuit, absence de surveillance, entretiens solitaires, retour nocturne, « solus cum sola, » tels sont les très graves dangers que présentent ordinairement les bals publics à la campagne.

Notre villageois fréquente ces bals habituellement, peut-être tous les dimanches, comme cela se pratique dans un certain nombre de paroisses. Il est évidemment dans l'*occasion prochaine* de péché grave ; cette occasion est *volontaire*, car on ne peut admettre qu'il ait de sérieuses raisons de fréquenter *habituellement* ces danses.

Donc, s'il s'obstine à ne vouloir pas changer sa manière d'agir, il est indigne d'absolution : « Impossibile est generatim quempiam sæpe versari in istis consortiis levissimæ et corruptissimæ juventutis utriusque sexus, et impura contagione non infici. » (Gury, *Tr. de Virt.*, n° 244.) Mgr Bouvier n'est pas moins formel : « Non arbitramur eos absolvi posse etiam in paschate qui publicas choreas diu noctuque frequentare *volunt*, quia

manifeste periculo sese exponunt, et experientia docet fere omnes esse corruptos. » (De sexto).

Le confesseur ne brusquera pas ce pauvre pénitent qui a encore des sentiments chrétiens, puisqu'il s'approche du saint tribunal; il lui représentera le triste état de son âme, le mal qu'il se fait à lui-même et qu'il fait aux autres par cette habitude des danses; il lui parlera de la mort qui peut le surprendre, du jugement, de l'éternité, de la nécessité de sauver son âme, et par conséquent de fuir ces bals qui le perdent; s'il obtient une promesse sincère d'amendement, et qu'il y ait lieu de craindre qu'en différant l'absolution, il éloigne ce pénitent des sacrements, il pourra l'absoudre. Si le villageois ne veut pas changer sa conduite, il ne l'absoudra pas, mais il lui dira de réfléchir aux conseils et aux avertissements qu'il vient de lui donner, et de revenir le trouver, lui promettant de le recevoir toujours avec bonté.

Il est des paroisses où les danses publiques sont en usage seulement pour la fête patronale, et dans quelques circonstances exceptionnelles comme les moissons et les vendanges. Si ces danses, quoique rares, ont les caractères généraux d'immoralité que nous avons exposés, ou si elles sont pour notre villageois une occasion prochaine et volontaire, le confesseur devra, sous peine de refus d'absolution, exiger la promesse de les éviter; si cette promesse est obtenue et paraît

sincère, il pourra absoudre le pénitent. Après deux ou trois promesses suivies de rechute, il devra différer l'absolution jusqu'à ce que le pénitent ait abandonné l'occasion prochaine, s'il ne donne pas des marques extraordinaires de contrition.

On suivra la même règle si le villageois assiste aux bals publics, bien qu'il le fasse rarement, et quoiqu'il affirme avec apparence de sincérité que dans ces bals il a évité les contacts immodestes, les propos inconvenants, les danses de nuit, et n'a commis de faute grave d'aucune manière. Il est à craindre en effet que ces plaisirs ne soient pas pour lui aussi inoffensifs qu'il semble le croire. En tout cas il y a péril prochain soit à cause de la nature des danses, soit en raison des autres circonstances inhérentes aux bals publics, et de plus il y a toujours pour le prochain une cause plus ou moins grave de scandale.

II

Un confesseur reçoit la confession d'une dame qui assiste souvent aux bals de société, y conduit sa fille, en donne à son tour, se conforme dans ces occasions à la mode du jour pour le costume. — Indiquer les conseils que le confesseur doit lui donner et les défenses qu'il doit lui faire.

Quatre choses sont ici à considérer : 1° la fréquentation des bals par la dame elle-même ; 2° la

conduite de cette mère relativement à sa fille; 3° les bals qu'elle donne à son tour; 4° le costume qu'elle se permet.

1° Fréquentation des bals par la dame elle-même.

Pour donner une sage décision, le confesseur devra envisager la nature de ces danses, leurs effets sur celle qui y assiste, le scandale qui peut en être la suite, enfin les raisons que peut avoir cette dame d'y prendre part.

Les danses modernes ayant été reconnues comme étant par elles-mêmes, ou par suite des circonstances qui les accompagnent, gravement immodestes, il est clair que le confesseur doit absolument les interdire, car on ne saurait prétendre qu'une chose intrinsèquement mauvaise puisse devenir licite parce qu'elle se fait en dansant.

Tous les théologiens comprennent dans cette catégorie ces *bals* où, pour plus de liberté et de licence, les visages sont couverts d'un carton menteur, le corps d'un travestissement trompeur, afin que sous le masque et le travestissement. chacun ait le droit de tout dire et de tout entendre sans rougir. Les bals masqués ou travestis doivent donc toujours être interdits.

Dans les bals de société, les danses dites *modernes* ne sont pas exclusivement en usage.

Mais même les autres danses qui ne sont pas intrinsèquement mauvaises, peuvent être gravement immodestes, en raison de la manière dont elles sont dansées. Si donc la pénitente, comme c'est probable, prend part à ces danses, le confesseur a le devoir de s'enquérir de la manière dont elles se pratiquent. S'il acquiert la conviction qu'elles sont gravement immodestes, il devra les interdire sous peine de refus d'absolution.

Mais la pénitente assure que les danses auxquelles elle *prend part* sont honnêtes et que, aux danses immodestes, elle *assiste* seulement. Dans ce cas-là même, si les danses auxquelles elle participe ou celles qu'elle voit sont pour elle, en raison de sa fragilité personnelle, une *occasion prochaine* de péché grave, elle doit préférer son salut à tout et fuir l'occasion, quoi qu'il puisse lui en coûter. S'y refuse-t-elle, elle est indigne d'absolution.

Si cependant le danger n'est pas absolument prochain, le confesseur doit demander à la pénitente pour quel motif elle assiste à ces bals. Si elle n'en a pas d'autre que son plaisir, l'occasion étant volontaire et pouvant devenir prochaine, la conscience fait un devoir d'y renoncer; on ne peut l'absoudre qu'à cette condition.

Mais cette dame se dit moralement obligée d'assister à ces danses, elle allègue la volonté expresse de son mari, une nécessité de position ou des convenances impérieuses de famille: le

confesseur l'avertira de ne pas se faire illusion sur la valeur des motifs qu'elle met en avant, d'examiner sérieusement s'il ne lui est point possible de trouver un expédient qui lui permette de s'abstenir de ces bals. Si elle persiste à se croire obligée d'y assister, il pourra le tolérer, mais à la condition que la pénitente prenne les moyens de rendre l'occasion éloignée, en s'entourant de vigilance et de prière. Il exigera que ces danses soient rares et peu prolongées, car absorber souvent et abondamment un breuvage qui contient une substance qu'on sait être dangereuse, c'est vouloir mourir.

Si la dame en question assure que ces danses, d'ailleurs honnêtes, n'ont jamais été pour elle une occasion de faute grave, et croit en conséquence avoir le droit d'y assister souvent, et pour son seul plaisir, que doit faire le confesseur ?

Ces danses peuvent être pour le prochain une cause de grave scandale ; l'exemple de cette dame peut introduire les bals là où ils n'existent pas, ou bien empêcher un pasteur zélé de les faire disparaître là où ils sont en usage ; s'il en est ainsi, la pénitente ne peut sans motif sérieux poser un acte qui aura de si tristes conséquences et le confesseur devra lui interdire les danses.

En supposant qu'il n'y ait pas de scandale évident à redouter, le confesseur fera néanmoins tout

son possible pour la dissuader d'y prendre part. A-t-elle la certitude de demeurer toujours invulnérable? Est-elle sûre de n'être pour personne une occasion de péché? Ne sait-elle pas que les gens du peuple, pour qui les danses sont si pernicieuses, disent souvent, et non sans raison : pourquoi ne danserions-nous pas, lorsque nous voyons la haute société se permettre si souvent ce plaisir?

Si, malgré ces justes observations, la pénitente s'obstine à vouloir aller au bal souvent, et pour son seul agrément, sous prétexte qu'elle ne fait pas de mal, le confesseur lui refusera l'absolution : « Non sunt absolvendi qui assistunt choreis non graviter inhonestis, sed *frequentissime*, et fere omni data occasione, et aliam non habent causam nisi solum oblectamentum. A peccato etenim gravi excusari generaliter non possunt, quia in his circumstantiis vix abesse potest grave periculum luxuriæ. » (*Théol. de Clermont.* Suppl. nº 77.)

Peut-être, le fait hélas! n'est pas inouï : cette dame fait profession de piété, et veut allier la fréquente communion avec la danse fréquente; elle prétend se montrer le matin à la sainte table, le soir... au cotillon !... Pour une telle pénitente, le confesseur se montrera sévère; il lui fera comprendre qu'on ne peut unir Dieu et Bélial. La fréquente communion suppose l'absence d'affection au péché véniel, le désir de marcher à la suite du Sauveur dans la voie du renoncement et

de la pénitence, toutes choses incompatibles avec la fréquence des danses. Il lui rappellera ces sages paroles de saint François de Sales à Philothée : « Si, par quelque occasion dont *vous ne puissiez absolument vous dégager*, il vous faut aller au bal, prenez garde que votre danse soit bien apprêtée...... par la modestie, la dignité et la bonne intention. Dansez *peu* et *rarement*, car autrement vous seriez exposée à vous y affectionner. » (*Introd. à la vie dévote.*)[1]

En conséquence, si la pénitente désire s'approcher souvent de la sainte table, le confesseur ne tolérera que des danses *extrêmement rares* et *sérieusement motivées*. Encore faudra-t-il que ces danses ne soient pas un objet de scandale pour le prochain.

2° *Cette dame conduit souvent sa fille dans les bals de société.*

Comment le confesseur doit-il juger une telle manière d'agir?

Il est un point complétement en dehors de toute contestation : si, dans ces bals, les danses sont exclusivement immodestes, cette dame doit renoncer absolument à y conduire sa fille.

1. Qu'on lise tout ce que saint François de Sales a dit de la danse et des conditions qu'il exige pour la tolérer, et l'on verra combien on abuse des paroles du Saint et de cette prétendue tolérance, qu'il n'aurait d'ailleurs jamais accordée aux *danses modernes*.

Mais la pénitente se hâte de protester contre cette supposition ; les danses auxquelles sa fille prend part sont honnêtes ; jamais elle ne participe à celles qui ne seraient pas convenables. En présence de cette affirmation que fera le confesseur?

Il rappellera à cette imprudente mère que Dieu l'a constituée gardienne de l'innocence de sa fille, et lui a imposé le rigoureux devoir de la préserver de tout danger. Or, en conduisant sa fille dans les bals de société, elle l'expose à un grand péril. Sa fille, dit-elle, ne participe pas aux danses inconvenantes ; mais elle y assiste ; et, l'expérience le prouve, une jeune fille peut trouver une occasion prochaine de péché grave dans une danse honnête, à plus forte raison dans la simple assistance aux danses *modernes* si dangereuses, et dont l'usage est général dans les bals de société. C'est donc pour cette mère une stricte obligation de conscience d'éloigner sa fille de cette occasion de péché. Elle se rendrait coupable de faute mortelle si elle l'y exposait sans de sérieuses raisons.

Le confesseur devrait donc refuser l'absolution à cette dame : 1° Si elle s'obstinait à vouloir conduire sa fille aux bals de société, sans autre motif que de lui procurer du plaisir ;

2° Si elle n'usait pas de toute son autorité pour empêcher sa fille d'aller au bal pour son seul agrément, surtout quand les danses y sont immodestes ;

3° Si elle voulait conduire sa fille au bal, contre son gré, car cette répugnance doit lui faire présumer que les danses sont pour sa fille une occasion prochaine de péché, soit qu'elle y prenne part, soit qu'elle y assiste seulement.

La dame en question n'est excusable que dans le cas où elle a de très sérieux motifs de conduire sa fille à ces fêtes mondaines, et alors le confesseur exigera que les danses soient convenables, la société honnête; la mère devra exercer sur sa fille une constante surveillance, et surtout ces bals seront rares, en raison de l'extrême danger qu'entraînent avec elles les danses de nos jours.

3° *La dame donne des bals à son tour.*

Nul n'a le droit de poser, sans un sérieux motif, un acte d'où résulte un effet mauvais. Or, les danses sont pour tous une cause éloignée, et pour plusieurs une cause prochaine de péché mortel. On ne doit donc jamais donner un bal sans une raison vraiment grave, autrement on serait responsable devant Dieu de toutes les fautes qui y seraient commises.

Par conséquent, si la pénitente dont il est question veut donner des bals par pur divertissement, le confesseur devra nettement lui refuser l'absolution. Le motif de rendre les invitations reçues n'est pas suffisant : elle doit s'abstenir d'accepter ce qu'elle ne peut rendre.

En supposant qu'elle ait une très grave raison de donner ces fêtes si dangereuses, elles devront être très rares; cette dame n'invitera que des personnes honnêtes, ne permettra que des danses modestes, et exercera une active et constante surveillance pour que toutes choses se passent aussi convenablement que possible.

Est-il nécessaire de le dire : si la personne en question fait profession de piété et désire approcher fréquemment de la sainte table, elle ne devra donner un bal que dans des circonstances absolument exceptionnelles, par exemple à l'occasion du mariage de ses enfants.

4° Cette dame se conforme à la mode du jour pour le costume.

Il est des femmes qui osent se montrer au bal, devant des étrangers, dans un costume dont elles rougiraient dans leur salon, devant leur mari ou leur fils.

N'est-ce pas là, en quelque sorte, le retour aux danses païennes?

Trop souvent la mise telle que la mode voudrait la faire accepter est assez immodeste pour constituer la matière d'un péché mortel. Le P. Marc résume ainsi, de la façon la plus modérée, l'enseignement de la théologie sur ce point, et trace en même temps aux confesseurs leur ligne de conduite.

« Ornatus *immodestus*, qualis in solemnibus » prandiis, et vespertinis conventiculis, non raro » explicari solet, est illicitus pro gradu immo- » destiæ.

» Hinc : — 1° si nudatio est ita immoderata, » ut ubera pene tota ostendantur aut velo tenuis- » simo cooperiantur, est per se grave scandalum, » quia talis immodestia incitat per se ad luxu- » riam ; — 2° si vero non est ita immoderata, ut » brachia tantum, vel ex parte ubera detegantur, » non excusantur quidem a mortali illæ mulieres, » quæ talis vestitus usum, ubi non viget, *intro-* » *ducunt;* sed aliæ quæ jam introductum sequuntur, » quamvis severe increpandæ sint, non tamen, » per se, de mortali damnandæ sunt, quia con- » suetudo efficit, ut concupiscentia multo minus » exardescat. Cæterum, denudatione pectoris, » feminæ non raro quærunt inhoneste appeti a » viris. — Quare, mos iste pessimus a prædica- » toribus et confessariis, quantum fieri potest, » coercendus atque extirpandus est. »[1]

La mise d'une vraie chrétienne est une robe montante. Le confesseur l'exigera pour les personnes libres d'elles-mêmes. Si, dans les meilleures familles, on s'astreignait à cette mise modeste, on la ferait bientôt prévaloir.

Lorsqu'une épouse ou une jeune fille est

1. *Institutiones morales Alphonsianæ*. Editio altera, 1886, num. 516, 3°.

obligée de renoncer à la robe montante, parce qu'elle doit céder devant une volonté supérieure, il est un costume intermédiaire qu'on peut tolérer à la rigueur et qu'il est inutile de décrire ici.

III

Un confesseur reçoit la confession d'un magistrat qui prend part aux bals officiels et en donne à son tour. — Indiquer les conseils que ce confesseur doit lui donner et les défenses qu'il doit lui faire.

Les théologiens admettent que ce magistrat peut quelquefois être moralement obligé d'assister à ces bals officiels et d'en donner à son tour. Le confesseur lui rappellera que son premier devoir, celui qui prime tous les autres, c'est de sauver son âme. Il ne se mêlera donc pas aux danses gravement immodestes.

Si ces bals sont pour lui une occasion prochaine de péché grave, il redoublera de vigilance et de prière, il y assistera rarement, et le moins longtemps possible ; en un mot il prendra les moyens opportuns pour rendre l'occasion éloignée.

Lorsqu'il se croira obligé de donner des bals à son tour, ce ne seront jamais des bals masqués ou travestis. Il n'invitera que des personnes honnêtes. Son épouse aura un costume modeste et

demandera la même réserve aux dames invitées. Dans sa maison, on n'entendra pas de chant lubrique, on n'exécutera que les danses tolérées par la morale chrétienne.

Enfin, pour donner ces fêtes, le magistrat ne choisira pas un temps de pénitence, un jour de carême, de quatre-temps ou un vendredi ; il évitera également d'en donner le samedi, pour ne pas exposer ses invités fatigués par leurs exercices chorégraphiques à transgresser le lendemain le précepte de l'assistance à la messe.

Il faut reconnaître que ces conditions seront souvent difficiles à remplir. Aussi le magistrat chrétien fera-t-il tout son possible pour remplacer le bal par de simples soirées.

Ce que nous disons d'un magistrat s'applique aux fonctionnaires en général et à tous les hommes auxquels leur situation impose l'obligation de suivre à ce sujet les indications des chefs dont ils dépendent.

Disons en terminant qu'il est un point sur lequel MM. les rapporteurs ont été unanimes, c'est que les danses telles qu'elles se pratiquent aujourd'hui sont fort dangereuses, et qu'en conséquence les pasteurs et les confesseurs doivent faire tous leurs efforts, surtout au saint tribunal, pour en détourner les fidèles.

Les théologiens reconnaissent que dans une

paroisse sérieusement chrétienne, un confesseur aurait le droit de refuser l'absolution à quiconque ne voudrait pas s'abstenir des danses, s'il pouvait prudemment espérer réussir par ce moyen à les faire disparaître ou à les empêcher de faire irruption.

Mais, hélas ! le plus souvent il aurait à craindre, en agissant ainsi, d'éloigner les fidèles des sacrements et de les voir croupir dans l'irréligion et le vice. Il sera donc obligé parfois de tolérer les danses. Mais il agira sagement en n'admettant pas trop facilement la légitimité des motifs mis en avant par les pénitents pour justifier leur présence au bal. Telle épouse allègue la volonté de son mari et n'a rien fait pour modifier cette volonté et conquérir la liberté de s'abstenir ; peut-être n'est-elle point du tout désolée de l'obligation qu'on lui impose. Quant aux convenances de famille dont on parle si souvent, les théologiens reconnaissent que cette raison n'est point sans valeur, mais ils supposent que les danses auxquelles on doit assister sont honnêtes. Or les danses modernes étant ce qu'on sait, peut-on dire en toute vérité qu'elles sont absolument honnêtes? Dès lors, quand il s'agit de tolérer même une simple assistance au bal, avec la résolution de ne prendre part qu'à des danses honnêtes, le confesseur doit se montrer sévère et exiger que ces convenances de famille soient vraiment impérieuses, pour qu'on puisse les considérer comme

un motif suffisant de s'exposer et d'exposer les autres à un si grand danger.

Dans tous les cas, si le confesseur se voit dans la triste nécessité de tolérer quelquefois ces périlleux plaisirs, il doit les déplorer toujours, et ne les approuver jamais.

Comme conclusion générale nous dirons que le confesseur, pour porter son jugement avec sûreté et diriger ses avertissements avec prudence, devra considérer :

1° *La nature de la danse.* Il ne saurait tolérer les danses déshonnêtes; rien ne peut excuser la participation active à des actes immoraux, et il faut de graves raisons pour tolérer la simple présence à des bals où sont admises des danses licencieuses.

2° *Les effets de la danse sur le pénitent.* Le confesseur doit exiger rigoureusement l'abandon des occasions prochaines, lorsque de sages précautions ne peuvent écarter le péril.

3° *Les circonstances extérieures.* Il accordera au pénitent ce qu'exigent les convenances de son état, dans les limites de la morale chrétienne, et il excluera tout ce qui causerait du scandale.

Bon nombre de rapports ont été sérieusement étudiés. Parmi les meilleurs, nous aimons à citer ceux des archiprêtrés d'Autun, Saint-Pierre de Chalon, Cluny, Semur-en-Brionnais, Saint-Pierre de Mâcon, Paray, etc.

OCTOBRE

PRUDENCE DU CONFESSEUR : APPLICATIONS PRATIQUES. (*Suite.*)

I. Un confesseur n'absout jamais les enfants avant la première communion, parce qu'il ne les croit pas suffisamment disposés. — II. Il n'interroge jamais les pénitents sur le septième commandement, pour ne pas détruire la bonne foi. — III. Il absout les pécheurs dans l'occasion prochaine et les habitués relaps dès qu'ils ont les marques ordinaires de contrition, sans exiger d'autre épreuve, de peur de les éloigner des sacrements. — Ce confesseur observe-t-il les règles de la prudence ?

I

Un confesseur n'absout jamais les enfants avant la première communion, parce qu'il ne les croit pas suffisamment disposés. — Observe-t-il les règles de la prudence ?

Ce confesseur manque gravement aux règles de la prudence. Sa conduite ne répond nullement aux intentions que Notre-Seigneur Jésus-Christ

s'est proposées en instituant le sacrement de Pénitence ; elle est en opposition avec les intentions clairement manifestées de notre mère la sainte Église ; elle est contraire à l'opinion de tous les théologiens catholiques ; enfin elle est extrêmement pernicieuse pour l'âme des enfants.

Jésus-Christ aime les âmes et veut que toutes soient sauvées ; il leur a préparé dans le sacrement de Pénitence un remède souverain, toujours à leur disposition, pour les guérir de la lèpre du péché ; il a passé avec les pécheurs une sorte de contrat ; à tous il a promis le pardon, à la condition de faire à son représentant un humble aveu de leurs fautes, accompagné d'un sincère repentir. Lorsque cette condition est remplie, quel est le devoir du prêtre ? C'est d'accomplir l'engagement contracté par le Sauveur, et de prononcer les paroles du pardon ; il n'a pas le droit de retenir l'arrêt miséricordieux, car il est le dispensateur de la grâce, il n'en est pas le maître.

Le confesseur dont il s'agit ici reconnaît sans doute cette vérité, mais il affirme qu'avant leur première communion les enfants n'ont jamais les dispositions requises par le divin auteur du sacrement de Pénitence. Il se trompe, lui répondent MM. les rapporteurs, car très souvent les enfants sont mieux disposés que les vieux pécheurs qu'il absout pourtant sans hésiter.

Quand un enfant a l'âge de raison, connaît les

principaux mystères de la religion et confesse ses péchés avec contrition et ferme propos, non seulement on peut, mais on doit l'absoudre, dit saint Alphonse : « Si puer crasso saltem modo videatur cognoscere Deum per hoc vel illud offendi, ostendatque dolorem et propositum, ac præcipua fidei mysteria cognoscat, *debet absolvi.* » (Lib. 6, n° 666.)

Quelle est l'instruction religieuse que doit avoir un enfant pour recevoir avec fruit le sacrement de Pénitence ?

De l'aveu de tous les théologiens, il suffit qu'il connaisse les trois mystères de la sainte Trinité, de l'Incarnation et de la Rédemption, les récompenses promises aux bons, les châtiments réservés aux méchants, l'effet du sacrement de Pénitence, c'est-à-dire le pardon des péchés et les dispositions qu'il exige, savoir : la sincérité de l'accusation et la vraie contrition. Or, il est évident que, longtemps avant la première communion, la plupart des enfants peuvent facilement posséder cette science élémentaire.

D'autre part, pour peu que le prêtre soit bon et sache ouvrir les cœurs, il pourra fréquemment obtenir des jeunes pénitents un aveu sincère.

Quant à la contrition et au ferme propos, oserait-on dire que tous les enfants en sont incapables avant la première communion ? N'oublions pas que la douleur d'avoir offensé Dieu est une disposition surnaturelle qui est communiquée à l'âme par l'Esprit saint ; est-il croyable que le

Saint-Esprit soit moins porté à inspirer des sentiments de repentir à un enfant qui a commis seulement quelques fautes, qu'à une personne plus âgée qui, pendant de longues années, a croupi dans le péché, abusant de toutes les grâces mises à sa disposition?

D'ailleurs, est-il tellement difficile de toucher le cœur des enfants si impressionnables pour la plupart? La perspective de l'enfer, la malédiction de Dieu, la privation de sa présence, les flammes éternelles, tous ces châtiments du péché ne sont-ils pas capables de leur inspirer le regret de leurs fautes et le ferme propos de n'y plus retomber? La flagellation, le couronnement d'épines, le crucifiement, tous les tourments que Jésus a endurés pour cette jeune âme, pour la sauver de l'enfer, ne sont-ils pas des motifs puissants pour l'attendrir et lui inspirer un repentir sincère?

Enfin qu'on n'oublie pas cette instructive parole de saint Charles : « Sufficit contritio quantum puerilis ætas ferre potest. »

Qu'on ne dise donc pas qu'il est impossible de trouver, avant la première communion, un enfant suffisamment disposé, pour qu'on puisse lui donner l'absolution. Refuser cette grâce à tous indistinctement, avant ce grand jour, ce serait absolument méconnaître les intentions miséricordieuses de Jésus-Christ, dans l'institution du sacrement de Pénitence.

Cette pratique n'est pas moins contraire à l'intention de la sainte Église.

Nous en avons la preuve dans le texte suivant du vingt-unième canon du IV[e] concile de Latran : « Omnis utriusque sexus fidelis, *postquam ad annos discretionis pervenerit,* omnia sua peccata solus confiteatur fideliter, saltem semel in anno, proprio sacerdoti. » Peut-on nier que les Pères du saint concile n'aient voulu obliger tout fidèle à recevoir, au moins une fois l'an, le sacrement de Pénitence, c'est-à-dire l'absolution, s'il a eu le malheur de pécher mortellement ? Or, les enfants sont compris dans cette commune obligation de la confession annuelle, dès qu'ils ont l'âge de raison : « Omnis fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit. » Donc eux aussi, dans l'intention du saint concile, doivent, au moins une fois l'an, être absous, s'ils ont commis des fautes graves et s'ils sont suffisamment disposés.

Aussi l'auguste pontife Pie IX, ayant appris que dans certaines parties de la France, on avait la déplorable habitude de ne pas absoudre les enfants avant la première communion, envoya à l'archevêque de Bourges, le 12 mars 1855, une lettre dans laquelle il réprouve cette pratique comme abusive, vraiment dangereuse et contraire aux principes théologiques.

Dans notre siècle, plusieurs conciles provinciaux, entre autres celui d'Avignon, se sont prononcés dans le même sens. Nos *Statuts synodaux*

font écho à ces sollicitudes. Voici ce qu'on lit au n° 287 : « Nous ordonnons à tous les prêtres ayant charge d'âmes, de confesser les petits enfants quatre fois l'an... On devra les préparer à recevoir le bienfait de l'absolution, sans attendre l'époque de la première communion. »

La pratique contraire est absolument opposée aux règles données par les théologiens, en particulier par saint Liguori, et on ne pourrait citer en sa faveur aucune autorité. Le P. Gury l'appelle une grave et inexcusable erreur : « *Graviter errant, neque excusari possunt.* » (*De præc. Eccl.* n° 478.) Cette manière d'agir, dit l'auteur de la *Théologie de Clermont*, est gravement répréhensible, « *graviter reprehendenda est;* » et après avoir prouvé la vérité de son affirmation, il ajoute : « Merito concludunt plures theologi confessarios sic relinquentes sine absolutione, per menses et annos, etiam illos pueros qui lethaliter peccaverunt, *a peccato mortali excusari non posse;* ita Berardi. » (*De recidiv.* n° 206).

On comprend aisément la sévérité de ce jugement, quand on songe combien est pernicieuse pour ces jeunes âmes une telle conduite.

Ces pauvres enfants qui ne reçoivent pas le bienfait de l'absolution sont privés de la grâce sacramentelle qui fortifie l'âme, préserve du péché, développe la charité et toutes les saintes

dispositions. S'ils ont eu le malheur de commettre des fautes mortelles, ils sont privés de la grâce sanctifiante et de tous les mérites spirituels qu'ils auraient pu acquérir, ils sont exposés à la damnation, s'ils viennent à mourir sans sacrements; enfin, « cette pratique désastreuse, dit le *Rituel de Belley*, laisse les enfants croupir dans le péché mortel, entretient les mauvaises habitudes et prépare des premières communions déplorables, qui seront à peine une interruption du péché pendant quelques semaines. »

Il est donc certain que le confesseur doit absoudre les enfants avant la première communion. Mais doit-il conférer cette précieuse grâce à tous indistinctement et en toute circonstance? On ne saurait le prétendre : la conduite du confesseur doit varier suivant les dispositions des enfants.

I. — Que doit faire le confesseur, lorsque l'enfant accuse des *fautes mortelles* de leur nature?

1° Si cet enfant, par la netteté de ses accusations et de ses réponses aux interrogations du confesseur, montre qu'il a le plein usage de la raison; si d'autre part, il est suffisamment instruit, il doit être assimilé à un adulte.

En conséquence, s'il est vraiment repentant de ses fautes, il faut l'absoudre; c'est son droit strict; s'il est relaps, *recidivus*, on doit différer l'absolution, comme nous le dirons plus loin,

p. 720 et suiv., à moins qu'on ne remarque en lui quelque signe extraordinaire de contrition. (S. Lig. *Prax. conf.* n° 91.)

2° Si on a lieu de douter que cet enfant jouisse du plein usage de la raison, *on doit l'absoudre sous condition*, non seulement s'il est en danger de mort, mais au temps de Pâques, et en quelque autre temps que ce soit. C'est encore l'enseignement de saint Alphonse : « Si urgeat periculum mortis, vel præceptum paschale, communissime dicunt doctores..... tales esse absolvendos, sub conditione, si dubie sint dispositi, maxime si confessi sint aliquod dubium mortale, quo casu ait Lugo non videri de hoc dubitandum. *Idque puto omnino dicendum* (contra Lessium) *etiam extra tempus mortis vel præcepti*, ut verius dicunt Sporer, etc. »

Et voici la raison qu'en donne le saint docteur : « In eo enim casu, non solum adest justa causa utilitatis, ne pœnitens privetur gratia sacramentali, sed etiam necessitatis, ne ille forte maneat in mortali. » (Lib. 6, n° 432.)

Si ce jeune pénitent est relaps, on doit encore l'absoudre sous condition..... « Idque agendum, etiamsi puer sit recidivus; dum ideo differri debet absolutio iis qui perfectam discretionem habent, quia spes est fore ut ex tali dilatione ipsi redeant dispositi; sed spes hæc difficulter haberi potest a pueris qui perfecto usu rationis carent. » (*Prax.* n° 91.)

II. — Ce que nous venons de dire concerne les

enfants qui accusent des fautes mortelles de leur nature. Mais quelle conduite doit tenir le confesseur à l'égard de ceux qui ne confessent que des fautes vénielles ?

1° Si l'enfant qui ne confesse que des fautes vénielles a le plein usage de la raison, celui-là encore doit être assimilé aux adultes ; s'il a l'instruction requise et une contrition suffisante, *il faut* l'absoudre, c'est son droit strict.

2° Quand on doute que l'enfant ait le plein usage de la raison et les dispositions requises, « plusieurs docteurs enseignent *avec probabilité*, dit saint Alphonse, *qu'on peut* tous les deux ou trois mois l'absoudre *sous condition*. Probabiliter plures doctores dicunt quod pueri isti dubiè dispositi absolvi possunt (saltem post duos vel tres menses) sub conditione, licet sola venialia afferrent, ne careant diu gratia sacramentali, et forte etiam sanctificante, si forte aliquam gravem culpam haberent sibi occultam. » (*Prax.* n° 91.)

Il est bien entendu que dans tous les cas dont nous avons parlé, le ministre de Jésus-Christ doit toujours exciter vivement le jeune pénitent à la douleur de ses fautes.

Ajoutons pour terminer cette question : si le confesseur a un *doute très grave* relativement aux dispositions de l'enfant, en sorte que la nullité du sacrement lui apparaisse comme beaucoup plus probable, il ne doit pas donner l'absolution. (*Théol. de Clermont, De pœnit.* n° 291.)

Nous sommes donc bien loin de la pratique de ce confesseur qui n'absout jamais les enfants avant la première communion, et nous avons le droit de conclure qu'une telle pratique est en pleine contradiction avec les règles de la prudence.

II

Un confesseur n'interroge jamais les pénitents sur le septième commandement, pour ne pas détruire la bonne foi. — Observe-t-il les règles de la prudence ?

Ce confesseur manque absolument de prudence, car d'une exception il fait une règle générale.

De l'aveu de tous les théologiens, lorsque le pénitent fait de ses péchés une accusation incomplète, le confesseur doit l'interroger. Il y est obligé comme ministre du sacrement, comme juge et comme médecin des âmes.

Les lois et les règlements de l'Église sont formels à cet égard. Le canon : « Omnis utriusque sexus », du IV[e] concile de Latran, le dit clairement. La même disposition se retrouve dans ces paroles du Rituel romain : « Si pœnitens numerum et species, et circumstantias peccatorum explicatu necessarias non expresserit, eum sacerdos prudenter interroget. »

L'obligation d'interroger le pénitent a pour conséquence le devoir de l'avertir et de l'instruire lorsqu'il est dans l'ignorance ou dans l'erreur. Cette règle est générale, et on ne voit nulle part qu'il existe un commandement quelconque sur lequel il soit permis de ne pas interroger et de ne pas instruire.

Mais l'accomplissement de ce double devoir est subordonné aux règles de la prudence, et le confesseur dont il est ici question croit agir prudemment en n'interrogeant jamais sur le septième commandement, de peur de détruire la bonne foi. Il se trompe étrangement ; il suffira pour nous en convaincre de rappeler sommairement quelques-unes des règles qu'enseignent tous les théologiens sur cette importante matière.

1° Le confesseur *doit avertir* le pénitent qui est dans l'erreur, toutes les fois que cette erreur est *en matière grave*, et qu'elle *est vincible*, par conséquent *coupable*.

Saint Alphonse en donne la raison qui est d'ailleurs évidente : « Tenetur monere eum qui ex ignorantia vincibili, et mortaliter culpabili, *est in malo statu*, quia *alias*, *nec ipsi*, *nec sacramento consulet*, cum pœnitens sit indispositus. » (Lib. 6, n° 609.)

Oserait-on dire que tous ceux qui ont péché contre la justice sont toujours dans une ignorance invincible et ne sont jamais mortellement coupables ? Cette supposition est impossible. L'homme

veut qu'on respecte son bien ; si on le lui enlève, il s'indigne, et par là-même il comprend qu'il n'a pas le droit de faire aux autres ce qu'il ne veut pas qu'on lui fasse à lui-même. D'ailleurs la loi divine et la loi humaine, tout aussi bien que la loi naturelle, défendent de prendre et de retenir le bien d'autrui, et ordonnent de restituer et de réparer les dommages causés. Il n'est pas un code parmi les nations civilisées qui ne punisse les voleurs et ne les condamne à restituer. Comment donc pourrait-on supposer dans cette catégorie de pécheurs une universelle et invincible bonne foi ? Sans doute, bien des personnes péchent contre la justice, et se font illusion, mais le plus souvent cette illusion est grossière, coupable, et ne les excuse pas devant Dieu. Elle ne dispense donc pas le confesseur de les interroger sur le septième commandement.

2° De l'aveu de tous les théologiens, lorsque le pénitent est dans une ignorance invincible, si on peut espérer d'une manière certaine qu'en le tirant de la bonne foi, l'avis produira son effet, sans qu'il en résulte d'ailleurs de plus graves inconvénients, le confesseur *doit l'avertir* : « Si ignorantia sit invincibilis, v. g. si bona fide teneat rem alienam..., tenetur quidem monere et instruere, quando speratur fructus, nec timentur incommoda graviora. » (S. Lig. n° 609.)

3° On ne doit pas avertir le pénitent qui est dans une ignorance invincible, lorsqu'on peut

croire prudemment que l'avis sera plus nuisible qu'utile : « Ubi non speratur fructus, omittenda est monitio, *etiam de restitutione facienda*..... Ratio est quia confessarius, quum prævidet quod monendo de restitutione pœnitens non parebit, et in peccatum formale incidet, magis præcavere debet ejus spirituale damnum, quam damnum alterius materiale. » (S. Lig. lib. 6, n° 614. — Vid. etiam n^um^ 609 et ultima verba n^i^ 610.)

C'est sans doute cette règle de prudence que le confesseur en question prétend appliquer, en n'interrogeant jamais sur le septième commandement, parce que toujours il juge que ses pénitents sont dans une ignorance invincible et n'obéiront pas à ses injonctions. Qu'il veuille bien entendre l'avertissement que lui donne saint Alphonse : « Bene tamen advertunt Viva et Roncaglia *non facile judicandum* quod pœnitens, cognita veritate, monitioni non obtemperabit. » (Lib. 6, n° 614.) Il ne faut pas croire facilement à l'insuccès de la monition ; le confesseur dont il s'agit a donc tort d'y toujours croire.

4° On doit éclairer le pénitent qui est dans une ignorance invincible, quand même il n'y a pas lieu d'espérer que l'avis soit fructueux, dans plusieurs cas : par exemple, si son erreur tourne au détriment du bien spirituel de la société, cause du scandale, comme il arriverait si l'on voyait communier un homme reconnu coupable de grandes fautes. (S. Lig. *Prax.* n° 9. — Lib. 6 n° 615.)

De ces quatre règles universellement admises, il résulte que le confesseur dont parle le programme manque de prudence, en n'interrogeant jamais sur le septième commandement.

III

Un confesseur absout les pécheurs dans l'occasion prochaine, et les habitués relaps, dès qu'ils ont les marques ordinaires de contrition, sans exiger d'autre épreuve, de peur de les éloigner des sacrements. — Ce confesseur observe-t-il les règles de la prudence.

Déjà nous avons étudié la question générale de l'*Occasion* et de l'*Habitude*, quand nous avons traité de l'obstacle qu'elles apportent à l'existence du *ferme propos* chez le *pénitent*. (Conférence d'octobre 1887, p. 498 et suiv.)

Aujourd'hui nous en parlons au point de vue spécial de la *prudence* chez le *confesseur*. Voici ce que l'on dit parfois : refuser l'absolution à ceux qui sont dans l'occasion ou dans l'habitude du péché, c'est les exposer à se décourager, à abandonner les Sacrements et même toute pratique religieuse. Telle est l'observation, trop souvent exagérée, dont nous avons à discuter la valeur.

§ I. — Pécheurs dans l'occasion prochaine.

Les fautes vénielles ne sont pas matière *nécessaire* du sacrement de Pénitence ; nous n'avons donc à nous occuper ici que des occasions prochaines de *péché mortel.*

Cela posé, donnons d'abord quelques notions préliminaires. On entend par *occasion* ou une personne, ou tout objet extérieur qui, en frappant nos sens, fait naître en nous la pensée du mal et nous porte au péché.

L'occasion est *éloignée* ou *prochaine*. La première est celle qui ne porte que faiblement au péché, en sorte que celui qui s'y trouve exposé, ne tombe que rarement. L'occasion *prochaine* est celle qui nous porte si fortement au péché, que, probablement, celui qui s'y trouve exposé succombera.

Il y a des occasions qui sont prochaines de leur nature : ce sont celles qui portent par elles-mêmes au péché ; on les appelle *absolues*. D'autres ne sont prochaines qu'accidentellement, et seulement pour quelques personnes ; on les nomme *relatives*.

On distingue les occasions *volontaires*, que l'on peut faire cesser plus ou moins facilement ; et les occasions *nécessaires* ou *involontaires*, qui sont indépendantes de la volonté. Elles sont *physiquement nécessaires*, si on ne peut absolument les éloigner ; et *moralement nécessaires*, si on ne peut

s'en séparer sans manquer à un devoir important, ou sans scandale, ou sans danger de compromettre sa réputation, sa fortune ou sa vie.

Enfin l'occasion est *continue* ou *intermittente* selon qu'elle se présente constamment ou par intervalle.

On doit reconnaître comme *prochaine* toute occasion soit absolue, soit relative. où l'on est souvent tombé dans le péché. Il n'est pas nécessaire d'ailleurs que les chutes aient eu lieu tous les jours ou presque tous les jours ; il suffit que, relativement au nombre de fois qu'on s'est exposé à l'occasion, les fautes aient été fréquentes.

Comment le confesseur doit-il se comporter à l'égard du pécheur qui se trouve dans l'occasion prochaine ?

Sa manière d'agir doit être différente, suivant que l'occasion est volontaire ou nécessaire.

Si l'occasion est volontaire, voici les règles de conduite tracées par les théologiens.

I. — *On ne doit jamais absoudre* un pécheur qui se trouve dans l'occasion prochaine *volontaire, et refuse de s'en séparer*, car évidemment il conserve de l'affection au péché.

Le pape Innocent XI a condamné la proposition suivante : « Potest aliquando absolvi qui in proxima peccandi occasione versatur, quam potest et *non vult omittere*, quinimo directe, et ex proposito quærit, aut ei se ingerit. »

II. — *On ne doit pas ordinairement absoudre* le pénitent qui se trouve dans l'occasion prochaine *volontaire* et *continue*, *avant qu'il ne l'ait abandonnée, quand bien même il promettrait de le faire.*

La raison qu'en donne saint Liguori, c'est que l'éloignement d'une semblable occasion est difficile et exige qu'on se fasse une grande violence. D'où l'on a lieu de craindre que le pénitent qui n'est pas encore affermi dans la vertu, n'ait pas le courage d'exécuter sa résolution, après avoir reçu l'absolution.

Cette règle admet pourtant plusieurs exceptions. Il est permis d'absoudre sur une simple promesse le pénitent qui se trouve dans l'occasion prochaine *volontaire* et *continue* :

1° Lorsque l'on remarque en lui des *signes extraordinaires* de contrition. Mais si l'on peut, dans ce cas, différer l'absolution, sans inconvénient, on doit le faire.

2° Lorsqu'il est dans la *nécessité morale* de recevoir l'absolution.

Tels sont : les moribonds qui ne peuvent renoncer *de suite* à l'occasion prochaine, volontaire et continue, sans se diffamer ou causer du scandale ; ceux qui se confessent à une grande distance de leur domicile, n'ont pas déjà promis de quitter l'occasion et manqué à leur promesse, et qui ne peuvent, sans de sérieuses difficultés, venir de nouveau pour recevoir l'absolution après avoir quitté l'occasion, ou ne pourraient le faire

que longtemps après; tous ceux qui sont dans l'obligation de recevoir sans délai un sacrement qui exige l'état de grâce.

Billuart admet une autre exception en faveur du pénitent qui, faute d'instruction, n'a pas encore remarqué l'occasion prochaine, ni l'obligation où il était de s'en éloigner. On peut l'absoudre, dit ce théologien, mais une fois seulement avant qu'il se soit séparé de l'occasion.

III. — Lorsque l'occasion prochaine *volontaire* ne se *présente que par intervalles*, si le pénitent *promet d'y renoncer*, on peut *l'absoudre deux ou trois fois* avant qu'il ait exécuté sa résolution. Mais si, trois fois, il a manqué à sa promesse, on doit différer l'absolution jusqu'à ce qu'il ait de fait abandonné l'occasion. (S. Lig. lib. 6, nº 454. *Prax.* nº 66).

Telles sont les règles qui concernent l'occasion prochaine volontaire. Il nous reste à parler de celles qui ont rapport à l'occasion prochaine *involontaire* ou *nécessaire*.

I. — Quand l'occasion prochaine est *physiquement nécessaire*, il est évident qu'on peut absoudre le pécheur sans exiger qu'il s'en sépare : à l'impossible nul n'est tenu.

II. — Si l'occasion prochaine est *moralement nécessaire*, on peut *ordinairement* donner l'absolution, pourvu que le pénitent promette d'em-

ployer les moyens opportuns pour rendre l'occasion *éloignée*.

Ces moyens sont surtout la vigilance, la prière, la réception fréquente des sacrements. Le fait de se trouver involontairement dans une occasion prochaine ne constitue pas une faute; en promettant de mettre en pratique les préservatifs indiqués, le pénitent prouve qu'il n'aime pas le péché, il mérite donc le pardon.

Cependant, dit saint Alphonse, il est préférable de différer l'absolution, quand on peut le faire sans inconvénient, afin de mieux assurer l'exécution des moyens prescrits.

III. — Lorsque le pénitent, après avoir été absous deux ou trois fois, retombe toujours de la même manière, on doit *ordinairement* lui refuser l'absolution, jusqu'à ce qu'il ait rompu avec l'occasion prochaine moralement nécessaire, ou que par l'emploi de moyens plus efficaces il l'ait rendue éloignée. Le péché formel ne peut jamais être permis, il faut donc nécessairement prendre les moyens de l'éviter. Si pourtant le pénitent donne des signes extraordinaires de repentir, tous les théologiens conviennent qu'on peut l'absoudre sans délai.

IV. — Enfin si, malgré l'emploi de tous les remèdes opportuns, le pénitent demeure toujours dans l'occasion prochaine, moralement nécessaire, et retombe dans les mêmes péchés, sans aucun espoir d'amendement, on doit lui refuser l'absolu-

tion jusqu'à ce qu'il ait de fait abandonné l'occasion, quoi qu'il puisse lui en coûter. C'est le cas de se rappeler la parole du Sauveur : « Si oculus tuus scandalizat te, erue eum..... expedit enim tibi ut pereat unum membrorum tuorum, quam totum corpus tuum mittatur in gehennam. » (Math. v, 29.)

De ces règles, admises par tous les théologiens, il résulte que le confesseur dont parle le programme n'observe nullement les règles de la prudence, lorsqu'il absout les pécheurs dans l'occasion prochaine, dès qu'ils ont les marques ordinaires de contrition, sans exiger d'autre épreuve.

Lui est-il permis d'absoudre dans les mêmes conditions les habitués relaps. C'est la dernière question que nous avons à résoudre.

§ II. — Habitués relaps.

Qu'est-ce qu'une habitude mauvaise? C'est la propension, la facilité qu'on a contractée pour le péché, et qui provient ordinairement de la répétition des actes du même genre.

On appelle *habitudinaire* le pécheur qui n'a encore déclaré à aucun confesseur sa mauvaise habitude; l'habitué *relaps* est celui qui, s'étant confessé de sa mauvaise habitude, est retombé dans les mêmes péchés, sans aucun amendement.

Tous les théologiens admettent qu'on peut absoudre l'habitudinaire, dès lors qu'il promet sérieusement de s'amender, car on n'a pas le droit de douter de sa sincérité.

Quand il s'agit des habitués relaps, la question est beaucoup plus ardue. Mais on ne peut admettre *d'une manière générale* qu'on puisse les absoudre dès qu'ils ont les marques ordinaires de contrition, sans exiger d'autre épreuve, de peur de les éloigner des sacrements. Les théologiens indiquent comment il faut traiter ce genre de pécheurs, et la prudence fait au confesseur un devoir de se conformer aux règles qu'ils ont tracées.

Ces règles sont les suivantes :

I. — L'habitué relaps qui revient avec *les mêmes péchés*, *sans avoir fait aucun effort*, sans avoir employé aucun des moyens prescrits par son confesseur, *ordinairement* ne peut être absout, si l'on ne remarque en lui que les *signes ordinaires* de contrition. « Differenda est absolutio, per aliquod tempus, usque dum appareat prudens signum emendationis. » (S. Lig. *Prax*, n° 71).

Voici la raison qu'en donne saint Alphonse : « Frequens ille relapsus signum præbet, vel saltem prudentem dat suspicionem quod sua pœnitentia non sit vera ; qui enim firme proponit rem sibi moraliter possibilem, non ita facile sui propositi obliviscitur, sed saltem per aliquod tempus persevcrat, et difficilius aut rarius cadit. » (Lib. 6, n° 459.)

On voit, d'après ces paroles du saint docteur.

qu'il n'est pas nécessaire de différer l'absolution. si le pénitent a fait quelque effort, lutté pendant quelque temps contre la mauvaise habitude, et employé quelques-uns des moyens qui lui ont été indiqués. Dans ce cas, s'il manifeste des sentiments de contrition de ses fautes et le ferme propos de les éviter à l'avenir, on peut l'absoudre. Il n'est pas nécessaire d'attendre qu'il ait déraciné l'habitude mauvaise. Dieu n'a pas donné au sacrement de Pénitence une puissance telle qu'une seule absolution délivre ordinairement le pécheur non seulement de ses péchés, mais des suites du péché qui sont la faiblesse et le penchant à retomber. La grâce de l'absolution agit à l'instar des remèdes qu'on administre aux malades atteints de la fièvre. Le plus souvent, ces remèdes ne guérissent définitivement le malade qu'après avoir été réitérés plusieurs fois et pendant un temps plus ou moins long.

Rappelons ici que les *signes ordinaires de contrition* consistent dans la confession, lorsqu'elle est libre et spontanée, et dans la déclaration que fait le pénitent à son confesseur, qu'il se repent de ses péchés, qu'il se propose de les éviter à l'avenir, acceptant sans difficulté la pénitence qu'on lui impose et les moyens qu'on lui prescrit contre la rechute.

Remarquons à propos de cette première règle que nous venons de donner, que le confesseur doit bien se garder de décourager le pénitent par un

trop long délai de l'absolution. Voici ce que dit à ce sujet saint Alphonse : « Dico, *per aliquod tempus*, eo quod recidivis tam levium quam gravium culparum non sit necessarium differe absolutionem per annos, aut menses..., sed regulariter sufficiat, si peccatum procedit ex fragilitate intrinseca, dilatio octo vel decem dierum... Oportet excipere eos qui lapsi sunt in occasione proxima extrinseca... Verum semper sufficiet experienta mensis. Caveat tamen confessarius ne dicat pœnitenti ut non redeat nisi post mensem : nam hic ob tantam dilationem nimis terrebitur; potius imponat ei ut redeat post octo, vel quindecim dies, et sic blando modo ipsum transferet ad recipiendam absolutionem in fine mensis. » (*Prax. conf.* n° 72).

II. — Lorsqu'on remarque dans l'habitué relaps des *signes extraordinaires de contrition*, on peut et même *on doit ordinairement l'absoudre.*

Ces marques extraordinaires de repentir prouvent en effet qu'il a les dispositions requises pour recevoir le sacrement de Pénitence, bien qu'il soit retombé dans les mêmes péchés. On peut dès lors espérer que la grâce sacramentelle produira en lui plus de fruit que le délai de l'absolution, car on ne doit point l'oublier, le moyen le plus efficace pour détruire l'habitude mauvaise, c'est la fréquente réception des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie.

Dans le cas dont nous parlons, ce ne sera donc qu'exceptionnellement qu'on pourra différer l'abso-

lution, si on le juge utile pour mieux aider le pénitent à éviter le péché et à en concevoir de l'horreur.

Mais quels sont les *signes extraordinaires de contrition?* D'après saint Liguori, ce sont les suivants (*Prax.* n° 74) :

1° Des larmes qui paraissent sincères, des paroles émues qui manifestent la vivacité du repentir; 2° une résistance sérieuse à la tentation, un amendement notable; 3° la mise en pratique des moyens prescrits contre la rechute, la demande de nouveaux préservatifs; 4° une confession déterminée par un sermon qui a fortement impressionné, ou par un événement extraordinaire, tel qu'une mort subite; 5° l'énergie avec laquelle on a triomphé de grandes difficultés, pour s'approcher du saint tribunal; 6° l'assurance que donne le pénitent du regret qu'il a éprouvé aussitôt après son péché et de sa disposition à mourir plutôt que de retomber; 7° l'acceptation d'une pénitence onéreuse, l'accomplissement spontané d'un acte satisfactoire; 8° l'accusation de fautes qu'on n'avait pas encore osé confesser, le désir d'une confession générale, pour rentrer plus sûrement en grâce avec Dieu; 9° une restitution faite, l'éloignement d'une occasion de péché.

Un seul de ces signes extraordinaires, lorsqu'il est solide, fondé, et n'est point affaibli par un signe contraire, suffit, dit saint Liguori, pour montrer que le pénitent est bien disposé. (*Prax.*

n° 73). Plusieurs signes réunis, quoique moins sensibles, peuvent avoir le même effet. C'est au confesseur à apprécier la valeur des cas particuliers.

III. — Un habitué relaps en qui on ne voit que les *signes ordinaires* de contrition *doit ordinairement être absous*, *sous condition*, *lorsque le délai* de l'absolution causerait à son âme *un grave préjudice.*

Ce cas est celui d'un pénitent dont les dispositions sont douteuses. Or, tous les théologiens admettent avec saint Alphonse (lib. VI, n° 431) que l'on peut et même que l'on doit absoudre ce pénitent, lorsqu'on a lieu de craindre qu'en différant l'absolution, on expose son âme à un grave dommage.

En conséquence, peuvent être absous avec les marques ordinaires de contrition :

1° Le pénitent qui se trouve en grave danger de mort ;

2° Tous ceux, enfants ou adultes, qui ne paraissent pas avoir le plein usage de la raison, soit qu'ils se confessent en temps de Pâques, ou que dans un autre temps ils accusent une faute grave : le délai de l'absolution leur serait nuisible ;

3° Quiconque doit recevoir un sacrement ou exercer une fonction qui exige l'état de grâce ;

4° Ceux qui se disposent à la communion pascale ou qui, en dehors du temps de Pâques, ne pourraient sans scandale ou sans diffamation être privés de la communion ;

5° Ceux qui se confessent à la fin d'une mission ou d'un jubilé;

6° Ceux qui seraient exposés par le délai de l'absolution à manquer de sincérité dans l'accusation de leurs fautes, et à commettre des sacrilèges, ou bien à tomber dans le désespoir et à abandonner les sacrements, peut-être même toute pratique religieuse.

Ce dernier cas est loin d'être chimérique, sans doute; mais vouloir le généraliser et en prendre prétexte pour absoudre tous les habitués relaps, dès qu'ils ont les marques ordinaires de contrition, c'est une grande erreur et une grave imprudence! Les règles ci-dessus énoncées le prouvent péremptoirement.

N'oublions pas que le confesseur doit préparer le pénitent à l'absolution et faire naître dans son âme les dispositions dont l'existence lui parait douteuse. Donc, dans tous les cas dont nous venons de parler, il ne devra l'absoudre qu'après avoir fait tout ce que sa charité pourra lui suggérer pour l'exciter à la plus vive douleur de ses péchés.

IV. — Terminons par une importante observation : lorsque les rechutes proviennent de la *fragilité* personnelle ou *intrinsèque*, comme l'appellent les théologiens, ainsi qu'il arrive « in peccatis odii, iræ, blasphemiæ, mollitiei », on peut *beaucoup plus facilement absoudre* l'habitué relaps, que si les rechutes étaient provoquées par une *occasion extérieure*.

« Ut hic meum proferam judicium, dico quod » si pœnitens relapsus sit ob causam seu fragili- » tatem intrinsecam, ut accidit in peccatis pollu- » tionis, delectationis morosæ, odii, blasphemiæ, » et similium, raro puto differendam esse absolu- » tionem recidivo sufficienter *disposito per signum* » *extraordinarium.* » (S. Lig. lib. 6, nº 463.) Et à l'appui de son opinion, le saint docteur cite l'exemple de saint Philippe de Néry : « Hoc » remedio frequentis confessionis pro recidentibus » in tale vitium (pollutionis) legimus D. Philippum » Nerium maxime usum fuisse. » (Lib. 6, nº 464.)

On voit qu'elles ne sont point rares, les circonstances où les principes de la saine théologie permettent d'absoudre les habitués relaps, même quand ils ont seulement les marques *ordinaires* de contrition. Mais il n'en est pas moins vrai que, en règle générale, pour empêcher la profanation du sacrement et pour obliger le pénitent à s'amender, on doit différer l'absolution.

Il n'observerait donc pas les règles de la prudence, le confesseur qui, toujours, et sans épreuve préalable absoudrait les habitués relaps, dès qu'ils ont les marques ordinaires de contrition.

Écoutons à ce sujet les graves avertissements de saint Alphonse : « Hoc certum est quod in hac » materia tam errent qui æquo sunt faciliores, » quam qui æquo rigidiores sunt in absolvendo :

» utrumque extremum perniciosum... Unde haud
» scio utrum confessario minori scrupulo debeat
» esse indispositos absolvere, quam dispositos
» dimittere. Tandem ut meæ conscientiæ dictamen
» exponam, sic concludo : Aliquando poterit alicui
» recidivo [1] prodesse dilatio absolutionis. Semper
» quidem proderit deterrere hujus modi relapsos
» ex intrinseca fragilitate, negationem absolutionis
» minando. Ordinarie vero loquendo magis pro-
» derit eis absolutionem impertiri, cum dispositi
» accedunt per signum extraordinarium doloris.
» Utinam dico et omnes confessarii absolverent
» recidivos quum solum signa extraordinaria illi
» afferunt ! Sed quod dolendum est, maxima pars
» confessariorum undique, nullo prorsus signo
» extraordinario exhibito, indiscriminatim sine
» ulla admonitione, nulloque præstito remedio,
» hujusmodi relapsis semper absolutionem imper-
» tiuntur, et hoc est unde ruina tot animarum
» emanat. » (Lib. 6, n° 464, fin.)

Un assez grand nombre de rapports ont été satisfaisants. Parmi les meilleurs, nous devons signaler ceux des archiprêtrés de Montceau-les-

1. Pour donner son vrai sens à cette phrase, il ne faut pas oublier de quel relaps parle saint Alphonse : il parle, tout le contexte le prouve, d'un pénitent qui : — 1° retombe ex *fragilitate intrinseca* ; — 2° présente quelque *signe extraordinaire* de contrition.

Mines, Chauffailles, Givry, Saint-Germain-du-Plain, Bourbon-Lancy, Saint-Pierre de Chalon, Pierre, Mont-Saint-Vincent, Saint-Martin-en-Bresse, Louhans, Chagny, Saint-Bonnet-de-Joux, Charolles, etc.

ANNÉE 1891

THÉOLOGIE MORALE

LE DÉCALOGUE (SUITE)

JUILLET

LA PROPRIÉTÉ INDIVIDUELLE

I. L'homme peut-il être dépouillé par la loi positive du droit naturel à la propriété ? — II. Mort civile. — III. Vœu de pauvreté. — IV. Esclavage. — V. Droits de l'enfant et de l'épouse. — VI. Droits du haut domaine sur la propriété individuelle.

I

L'homme peut-il être dépouillé par la loi positive du droit naturel à la propriété?

Dans les conférences de l'année précédente, il a été dit que le droit de propriété privée repose sur la loi naturelle. Par conséquent, rien ne pouvant prévaloir contre un principe antérieur à toute convention humaine, le droit du propriétaire est inviolable. Sans ce droit sacré, inutile de le répéter, comme l'ont fait trop longuement quelques-uns de MM. les rapporteurs,

sans ce droit sacré et primordial, la famille est impossible, la société ne saurait subsister.

Mais l'homme étant destiné à vivre au contact de ses semblables, n'est-il point des cas où le bien de la société, l'intérêt même du propriétaire, exigent impérieusement que l'exercice de ce droit soit prudemment réglé, restreint et même totalement suspendu? Oui, évidemment, car l'autorité étant le principe régulateur et conservateur de la société, l'autorité peut faire tout ce qu'exige le bien commun, tout ce qui est nécessaire pour la conservation de la famille et la protection de l'individu. Laissera-t-on, par exemple, un parricide entrer dans l'héritage de ses pères, un grand criminel se procurer des jouissances avec les richesses qu'il peut posséder, même légitimement? Permettra-t-on à un enfant, à un insensé d'administrer les biens dont ils sont les propriétaires incontestés?

Au point de vue religieux comme au point de vue civil, la femme mariée étant placée sous la dépendance de son époux, chef de famille, quels sont les droits de l'épouse touchant l'administration de ses propres biens et de ceux de la communauté?

N'est-il point admis que l'État, pour de graves motifs d'intérêt public, peut exiger la cession de propriétés particulières, moyennant une juste et préalable indemnité? N'est-il point reconnu que l'État, chargé de veiller au bien commun, peut

exiger des propriétaires un impôt proportionné à leurs revenus?

Enfin l'exercice du droit de propriété n'étant pas imposé à tous les hommes, quelle est, devant Dieu et devant sa conscience, la condition de celui qui fait vœu de pauvreté? Quelle serait la condition de celui qui, pour un motif non répudié par la conscience, se verrait privé de la liberté et partant des fruits de son travail? Quelle est la condition des esclaves?

Telles sont les multiples questions à examiner.

II

Mort civile.

La société devant assurer à chacun de ses membres la libre jouissance de ses droits et de ses facultés puise, dans ce devoir même, le droit de punir les coupables. Ceux qui ont violé les droits d'autrui sont indignes de conserver l'intégralité des leurs, et la peine imposée au criminel devra se trouver en rapport avec l'attentat. Or, nous avons, sur la terre et dans l'ordre sensible, quatre espèces de biens : la vie, la personnalité, la liberté, la fortune. Suivant le crime, le châtiment : la peine de mort, la déchéance civile, la prison, l'amende seront les peines réservées au coupable, selon la gravité des crimes ou des délits.

La mort civile, du temps que cette peine était

rigoureusement appliquée, consistait dans la privation de la personnalité ou des droits civils. Le mort civilement ne conservait absolument que les droits relatifs à son existence naturelle. Ainsi il perdait la propriété de ses biens, sa succession était ouverte au profit de ses héritiers naturels. Etait-il marié? Son mariage était dissous, quant aux effets civils. Déclaré incapable de recueillir aucune succession et de faire la moindre dispositions de ses biens, il était rejeté de toute participation aux affaires civiles et familiales, comme électeur, témoin, tuteur..., etc. (Art. 25 du code civil). En un mot, il ne comptait plus comme membre de la société au milieu de laquelle il pouvait encore se trouver.

Sous l'empire du code civil, cette déchéance n'était attachée qu'aux condamnations à la mort naturelle (art. 24). Les rédacteurs du code pénal l'attachèrent à deux autres peines afflictives et perpétuelles : les travaux forcés à perpétuité et la déportation.

En 1832, grand nombre de députés, pour des motifs que nous énumérerons dans un instant, demandèrent la suppression de la mort civile. Il ne s'éleva pas une seule voix, dit M. Marcadé, pour justifier une institution aussi déplorable. Néanmoins la mort civile étant organisée par le code civil, il ne semblait pas possible d'en prononcer l'abolition. Le 1er décembre 1849, M. Wallon revint à la charge, sans plus de succès. Enfin,

le 31 mars 1854, la mort civile fut abolie, et une nouvelle loi dont nous parlerons lui fut substituée.

Voici les motifs principaux de la suppression de la mort civile. Nous les citons d'après M. Frédéric Mourlon (*Répétitions écrites sur le Code civil*, t. I, p. 130).

La mort civile a été abolie :

« 1° Parce qu'elle blessait la morale par plusieurs côtés, notamment en dissolvant le mariage du condamné et en permettant à ses proches parents de s'emparer de ses biens, en son vivant, ce qui était les faire profiter du crime dont il s'était rendu coupable.

» 2° Parce qu'elle frappait directement des innocents, soit en brisant les droits acquits du conjoint du condamné, soit en plaçant sous l'humiliation de la bâtardise les enfants nés de l'union que sa conscience lui commandait de respecter.

» 3° Parce qu'elle faisait obstacle à l'application de la peine prononcée contre le coupable : car, en mettant ses biens aux mains de ses plus proches parents, elle leur donnait le moyen de favoriser son évasion ou, tout au moins, d'adoucir son sort. »

La loi du 31 mars 1854 a substitué à la peine de la mort civile une triple déchéance pour les condamnés à des peines afflictives perpétuelles, une double déchéance pour d'autres condamnés :

1° *La dégradation civique*. Le condamné est

exclu de toutes fonctions, emplois ou offices publics. Il ne peut être ni électeur, ni élu, ni tuteur, ni témoin en justice. Il est rayé, comme indigne, des rangs de l'armée française. Cette interdiction est encourue du jour où la condamnation est devenue irrévocable, elle est infinie dans sa durée, elle subsiste même après la peine subie. Le condamné ne s'en libère que par la réhabilitation, la revision du procès, l'amnistie. Cette peine est prononcée contre les bannis, les condamnés aux travaux forcés à temps et à perpétuité, les condamnés à la détention et à la réclusion. La dégradation civique peut même être une peine spéciale contre certains condamnés politiques.

2° *L'interdiction légale.* C'est la privation, à titre de peine, de l'exercice des droits privés. Ainsi, elle retire au condamné, non point la jouissance, mais l'exercice de ses droits. On lui donne un tuteur par l'intermédiaire duquel il peut vendre, acquérir, échanger. On lui laisse son patrimoine, mais on ne lui permet point de le gérer lui-même. La condition de ce condamné est, à peu de choses près, la même que celle d'un interdit pour cause d'incapacité intellectuelle. Défense au tuteur de lui remettre aucune somme, aucune portion de ses revenus, pendant la durée de la peine. Cette mesure doit être considérée, non point comme une précaution établie dans l'intérêt de l'interdit, mais comme une précaution prise contre lui. Cette peine commence dès que la con-

damnation est devenue irrévocable et prend fin dès que le temps de la peine est fini. Ainsi, dès que le condamné aux travaux forcés *à temps*, à la détention ou à la réclusion a subi sa peine, il recouvre l'exercice de ses droits : son tuteur lui rend ses comptes. La fin de l'interdiction légale peut arriver également par l'amnistie, la grâce, la réhabilitation, la revision du procès.

3° *L'incapacité de la disposition des biens.* Cette troisième peine n'est encourue que par les condamnés aux travaux forcés perpétuels. Outre les deux peines signalées précédemment, ces condamnés perdent la faculté de disposer par testament, la faculté de disposer par donation, la faculté de recevoir par testament ou donation. Le testament qu'ils auraient fait, même avant la condamnation, est frappé de nullité.

Après leur mort, mais seulement après leur mort, leurs biens et les revenus de ces biens sont remis légalement aux héritiers naturels.

Des dispositions particulières et analogues visent les condamnés en fuite ou condamnés par contumace.

III

Vœu de pauvreté.

Il a été dit, dans une précédente conférence, que le droit naturel n'impose point à chacun la jouissance du droit de propriété privée, et nous avons vu que le légitime propriétaire peut, à son gré, vendre, donner son bien, s'en départir complètement, s'il le veut, à moins, toutefois, que des motifs graves d'intérêt privé ou d'ordre public ne viennent restreindre sa liberté.

En faisant le vœu solennel de pauvreté, l'homme use de ce dernier droit et renonce, devant Dieu et dans sa conscience, à toute propriété privée, à toute faculté libre et indépendante de disposer des biens temporels estimables à prix d'argent. Saint Augustin, le premier, a donné à ses religieux cette règle : « Non dicatis aliquid proprium, sed sint vobis omnia communia. »

La communauté dont fera partie désormais ce religieux peut posséder les biens de ce monde et les acquérir, soit par elle-même, soit par chacun de ses membres, selon cet axiome bien connu : « Quidquid monachus acquirit non sibi sed monasterio acquirit. » Mais l'homme lié par le vœu solennel de pauvreté devient complètement incapable de propriété personnelle et inhabile à toute gestion d'affaires, en son propre nom, tant du

monastère que de sa propre famille. En conséquence, à moins de permissions générales ou spéciales données, soit par les Lois de l'Eglise, soit par la Règle de l'Ordre, soit par les supérieurs conformément à la Règle, le religieux ne peut, ni licitement ni validement, faire aucune transaction. Défense à lui de recevoir, de donner, de vendre, d'échanger, etc.

Ce que nous venons de dire s'applique au vœu *solennel* de pauvreté, car l'extension d'un autre vœu, appelé vœu *simple*, est moins générale. Le religieux obligé à la pauvreté, en vertu de ce dernier vœu, conserve le domaine direct de ses biens, mais ne peut licitement exercer ses droits de propriétaire, sans l'assentiment des supérieurs. Ce dernier vœu peut n'être que temporaire.

Pour être admis à la profession des vœux monastiques, il faut être majeur, jouir complètement de son intelligence et de sa liberté et avoir fait un noviciat plus ou moins long dans une maison religieuse. Si ces conditions n'étaient point remplies, il est évident que le vœu ne serait point fait en parfaite connaissance de cause, partant il serait invalide et révocable.

Le Concile de Trente, consacrant la doctrine des siècles précédents, déclare incompatible avec la vie religieuse la possession des biens meubles ou immeubles : « Nemini igitur regularium tam virorum quam mulierum liceat bona immobilia vel mobilia cujuscumque qualitatis fuerint... tanquam propria possidere vel tenere. » (Sessio xxv, c. 2.)

Des ordonnances civiles, rendues vers la même époque, secondent la loi ecclésiastique et déclarent les religieux, l'infamie en moins, bien entendu, frappés de mort civile : « De mundo non estis. » (Joan. xv, 19.) Mort spirituelle et mystique, l'antipode de la mort civile des condamnés et qui ne peut lui être comparée, tellement elle diffère.

L'Assemblée constituante, par la loi du 13 février 1790, supprima les vœux solennels, en France, et dépouilla les religieux de tous leurs biens. Depuis cette époque l'État ne reconnaît en aucune sorte l'ancienne législation ecclésiastique concernant les vœux solennels. Une loi du 24 mai 1825 admet encore les vœux simples, mais pour cinq ans seulement. Les religieux gardent la nue propriété de tous leurs biens et ne peuvent en donner qu'une partie déterminée à la communauté ou à leurs frères en religion.

En face des entraves apportées par l'État aux conséquences des vœux solennels, les souverains Pontifes n'ont point jugé à propos de rétablir, pour les femmes notamment, l'ancien ordre de choses. Nos religieuses, en France et en Belgique, ne font que des vœux simples. Voici une réponse de la Sacrée Pénitencerie, du 2 déc. 1854 : « Sacra Pœnitentiaria respondet quod vota monialium in Gallia et Belgio habentur ut simplicia. » Toutefois ces vœux simples jouissent des mêmes faveurs spirituelles que s'ils étaient solennels.

Quant aux vœux faits par les hommes, sont-ils

solennels? Les uns l'affirment, d'autres le nient. La doctrine des premiers nous semble vraie, du moins pour certains religieux. Une réponse de Rome au supérieur des Bénédictins de Solesmes ne laisserait aucun doute à cet égard.

Dans beaucoup de communautés, notamment dans la célèbre abbaye de Cluny, à partir du treizième siècle, on permettait au religieux de posséder un *pécule*, petite somme dont le moine pouvait disposer avec la permission du supérieur qui ne devait ignorer ni l'existence, ni la quotité du pécule. Le moine convaincu du crime de propriété était sévèrement puni : il mangeait seul, assis par terre, était privé pendant deux ans de tout droit aux élections. Si, après sa mort, on trouvait dans ses effets un pécule ignoré du supérieur, le moine était traité en excommunié, privé de la sépulture ecclésiastique et enfoui dans le fumier — in sterquilinio — avec son maudit argent.

Inutile d'ajouter que l'État ne reconnaissant plus les vœux monastiques, le religieux qui rompt ses engagements sacrés peut jouir dans la société de tous ses droits civils; mais à moins d'être relevé de ses vœux par l'autorité ecclésiastique compétente, il reste lié devant Dieu et dans sa conscience.

Ajoutons encore que les obligations résultant du vœu de pauvreté sont plus ou moins strictes, plus ou moins générales, selon les règlements

établis par les fondateurs d'Ordres religieux. Autres sont les obligations chez les Carmes, les Capucins, les Jésuites..., etc.

IV

Esclavage.

Bien que la question de l'esclavage ne soit pas directement le sujet de cette partie de la conférence, grand nombre de MM. les rapporteurs la discutent assez longuement. Tous n'ont qu'une voix pour réprouver les horreurs de l'esclavage païen et les abominations de la traite des noirs : cet esclavage est contraire à la loi naturelle, c'est un crime de lèse-humanité.

Mais, en dehors de cet esclavage qui fait de l'homme la chose, la propriété réelle d'un autre homme, ne saurait-on concevoir un ordre de choses analogue en apparence, mais bien différent quant à la réalité? L'homme, pour un motif non réprouvé par la loi naturelle, peut-il être privé du fruit de son travail, alors que son maître s'engage à lui donner les soins nécessaires, dans la santé aussi bien que dans la maladie?

Il ne répugne pas au droit naturel que l'usage des facultés corporelles d'un homme appartienne à un autre homme, dès qu'un individu s'en est départi volontairement, ou s'en voit privé pour un motif raisonnable, pour un crime par exemple. Presque

tous les anciens théologiens soutiennent cette opinion et avancent que la servitude, entendue dans ce deuxième sens, peut provenir de quatre sources : le malheur de la naissance, le droit de guerre, la juste condamnation, le pacte volontaire, « et ideo, ajoutent-ils, illicitum non est legitimos servos vendere et emere. »

Les principes de cette thèse ne sont nullement contestables : l'homme peut aliéner, au profit d'un maître consenti et déterminé, le produit perpétuel de son travail ; un criminel peut être justement dépouillé du fruit de ses œuvres ; les prisonniers de guerre travaillent au profit du vainqueur, tant que durent les hostilités. Mais quelques points de la même thèse, savoir : la vente, l'achat des esclaves, en dehors même des abus, cette triste condition d'esclave imposée par le malheur de la naissance, tout cela répugne profondément, sinon à la stricte justice, du moins à nos mœurs chrétiennes, et en face des déclarations du souverain Pontife (Lettre aux évêques brésiliens, 5 mai 1888, Lettre apostolique à tous les évêques catholiques, 20 nov. 1890), nous pensons que la doctrine mentionnée plus haut est appelée à demeurer dans la sphère spéculative, sans application pratique.

Car si tous ces principes sont vrais en eux-mêmes, ils sont extrêmement dangereux, disons inapplicables, au milieu d'un monde rapace et égoïste. De l'esclavage mitigé tel que l'admettent les théologiens, on serait bien vite passé à l'escla-

vage absolu et impitoyable des peuples païens de l'antiquité.

Chez les premiers chrétiens, le nom d'esclave existe encore, il est vrai, mais l'esclavage païen n'existe plus. L'Eglise, par la voix des SS. Pères, l'enseignement des conciles et des souverains Pontifes, n'a cessé de réclamer contre cet abus monstreux, et les païens eux-mêmes ne se faisaient pas d'illusion sur la vraie pensée des premiers chrétiens : ils les accusaient, Origène l'atteste, de prendre fait et cause pour les esclaves.

Tous les peuples civilisés ont officiellement aboli l'esclavage, et ce monstrueux abus de la force n'est exercé que par les musulmans et les idolâtres.

Après ces observations rendues aussi brèves que possible, nous devons dire quels sont, en regard de la propriété, les droits et les devoirs des esclaves, à supposer que ces malheureux ne soient pas laissés complètement à l'arbitraire d'un maître inhumain.

Généralement parlant, l'esclave doit travailler pour son maître, « quæcumque servus acquirit, domino suo acquirit. » Mais si ce dernier le permet, l'esclave peut garder en propre ce qui lui est donné ou laissé comme gratification.

Avec l'assentiment de son maître, l'esclave, en dehors des heures de travail rigoureusement exigées, peut travailler chez d'autres personnes et faire quelque gain dont il aura l'entière et libre propriété.

Comme on le voit parfaitement, le droit naturel à la propriété n'est pas anéanti chez l'esclave. Son état n'est pas le résultat d'un vœu. Quelquefois, peut-être, il serait une certaine obligation de justice, si, par exemple, pour l'acquittement d'une dette énorme, pour un service signalé rendu à sa famille, l'esclave avait engagé à perpétuité tout le travail de ses mains. Bien souvent, au contraire, l'esclave subit le malheur d'une triste destinée, et ce nous semble, il pourrait sans scrupule s'attribuer une partie du fruit de son travail, s'il fait un travail extraordinaire, ou s'il est au service d'un maître barbare qui ne lui laisse que les choses absolument indispensables pour ne pas mourir de faim. Si jamais la doctrine du maître « non rationabiliter invitus » peut être mise en pratique, c'est bien par ces malheureux.

V

Droits de l'enfant et de l'épouse.

1° *Droits de l'enfant.* Les enfants n'ayant point l'expérience de la vie, ni la raison nécessaire pour une bonne administration des biens temporels, il est du devoir de la société de leur venir en aide par des lois de protection. Tous les peuples ont reconnu et reconnaissent cette nécesité.

Les enfants de famille, même avant l'âge de raison, sont capables du droit de propriété, mais

tant qu'ils sont mineurs ou ne sont pas émancipés, ils sont déclarés incapables de l'exercice de ce droit et placés sous la dépendance de tuteurs.

Pour sauvegarder les intérêts des enfants et des familles, le législateur a édicté des dispositions spéciales concernant la gestion des biens appartenant aux enfants mineurs. Les devoirs du tuteur sont établis nettement, suivant les diverses catégories de biens que peut posséder le pupille.

2° *Droits de l'épouse.* L'incapacité de la femme mariée, relativement à l'exercice du droit de propriété, a pour fondement principal l'obligation d'obéissance dont elle est tenue envers son mari. On peut alléguer, comme raison accessoire, sa faiblesse et son inexpérience naturelles.

L'art. 217 de notre code civil énumère les multiples incapacités de la femme mariée. « La femme, même non commune ou séparée de biens, ne peut donner, aliéner, hypothéquer, acquérir à titre gratuit ou onéreux, sans le concours du mari dans l'acte, ou son consentement par écrit. »

A ne consulter que les termes de la loi, cette règle serait indépendante du régime sous lequel la femme est mariée. Il n'en est rien pourtant, dit M. Frédéric Mourlon. L'incapacité de la femme existe, il est vrai, sous tous les régimes, mais plus ou moins complète, suivant le régime qu'elle a stipulé.

Les biens de la femme, selon le langage admis par la jurisprudence, peuvent être dotaux, para-

phernaux, mis en commun ou acquis durant le mariage. Des règlements spéciaux déterminent les droits de l'épouse relativement à ces diverses catégories de biens.

Quelle que soit la lettre de la loi, on ne peut refuser à l'épouse le droit de prélever sur les revenus de sa dot et sur les biens communs tout ce qui est décemment nécessaire à son entretien et à l'éducation des enfants. Que de maris égoïstes, insouciants et dissipateurs mettent leurs femmes dans l'invincible nécessité d'user de ces moyens que la conscience autorise et que les plus graves théologiens, saint Liguori, de Lugo et bien d'autres, considèrent comme très légitimes, en de semblables circonstances ! Cependant l'épouse se rendrait coupable si, pour de vaines et inutiles dépenses que rien ne peut justifier, elle se permettait de disposer, à l'insu et contre le gré du mari, d'une partie notable des ressources de la communauté.

VI

Droits du haut domaine sur la propriété individuelle.

L'autorité étant le principe régulateur de la société doit travailler au bien commun, et pour cette fin, possède ce qu'on est convenu d'appeler le *domaine éminent*, « dominium altum, » expression qui n'emporte pas d'autre idée que celle d'em-

pire ou de souveraineté. « Au citoyen appartient la propriété, dit Portalis d'après Sénèque, et au souverain appartient l'empire. — Ad reges enim potestas omnium, ad singulos proprietas. »

« Cet empire, dit encore Portalis, n'est que le droit de prescrire et d'ordonner ce qu'il faut, pour le bien général, et de diriger en conséquence les choses et les personnes. Il ne donne à l'Etat, sur les biens des citoyens, que le droit de régler l'usage de ces biens par les lois civiles, le pouvoir de disposer de ces biens pour des objets d'utilité publique, la faculté de lever des impôts sur ces mêmes biens. »

Ainsi, pour de graves raisons d'utilité publique, le légitime propriétaire peut être obligé de céder son bien. Mais, disons-le bien vite, l'État qui s'empare d'une propriété, doit en payer le prix, car il ne serait pas juste que le bien général fût acquis au préjudice exclusif d'un seul. L'art. 545 du code civil règle les droits du propriétaire et les devoirs de l'État. « Nul ne peut être contraint de céder sa propriété, si ce n'est pour cause d'utilité publique, et moyennant une juste et préalable indemnité. »

C'est au tribunal qu'est conféré le droit de prononcer l'expropriation; mais il ne peut la prononcer qu'après une sérieuse enquête, et il faut une loi ou un décret pour constater la cause d'utilité publique. L'indemnité à payer au propriétaire est fixée, soit par une convention amiable entre

le propriétaire et l'administration, soit, à défaut de cette convention, par un jury, sous la direction d'un juge commis par le tribunal.

En vertu de ce droit du haut domaine, l'État exproprie les légitimes possesseurs, pour l'établissement des routes et des chemins de fer, la création d'édifices nationaux, comme casernes, places de guerre avec un périmètre plus ou moins vaste, hôpitaux, églises, etc... Les départements, les communes, avec l'autorisation du gouvernement, jouissent du même privilège, dans leur ressort respectif.

En vertu de ce même droit, diverses prohibitions peuvent être faites aux légitimes propriétaires. Défense d'établir certaines industries insalubres, sans se conformer aux ordonnances de police ; défense de défricher les bois ; défense de rebâtir des maisons sujettes au recul et sans observer l'alignement prescrit, etc. ; défense même, comme le fait remarquer un conférencier, de divulguer le secret de certaines inventions, quand le secret de la découverte est d'utilité publique et peut assurer la prépondérance de la patrie : un procès tout récent donne de l'actualité à cette remarque.

L'État devant pourvoir aux multiples besoins du corps social doit avoir en mains les moyens indispensables pour arriver à ce but, et ces moyens doivent être fournis par ceux-là mêmes qui sont l'objet du but proposé. Par conséquent, rien de

plus légitime que l'impôt. Le droit à l'impôt est, de la part du gouvernement, strict et absolu ; le devoir du citoyen est de contribuer, selon ses ressources et ses facultés, aux dépenses de l'Etat. Mais le gouvernement ne peut et ne doit demander que la chose indispensable, et s'il réclame plus qu'il ne lui faut, s'il écrase par l'exagération de ses demandes les ressources des contribuables, s'il accable certaines classes de citoyens, il dépasse le but proposé et l'impôt devient injuste. « Pour bien fixer l'impôt, dit Montesquieu, il faut avoir égard et aux nécessités de l'État et aux nécessités des citoyens. Il ne faut point prendre au peuple sur ses besoins réels pour les besoins imaginaires de l'Etat. »

C'est en vertu du droit conféré par le haut domaine que l'État s'attribue le monopole de certaines industries, tabacs, sel, poudres, allumettes, etc., etc. ; la concession des mines que le propriétaire même ne peut ouvrir et exploiter, sur son propre terrain, sans se conformer aux règlements.

En vertu du même droit, l'État exerce sur les communes, les fabriques des églises, les bureaux de bienfaisance et autres établissements d'utilité publique la tutelle administrative. Cette tutelle doit se borner à la protection et à la défense, mais ne doit jamais devenir une ingérence arbitraire, une oppression tyrannique. Nous irions trop loin et aborderions des questions brûlantes, si nous

voulions établir le degré de liberté et d'indépendance qu'un sage gouvernement doit laisser aux communes et à diverses classes de la société pour se gouverner et s'administrer elles-mêmes.

Quelques-uns de MM. les rapporteurs ont cité les prétentions de certains rois au domaine absolu sur tous les biens de leur royaume. A la fin du quinzième siècle, Richard II, en Angleterre, se proclame le maitre universel des propriétés de ses sujets. Cette pensée aurait été aussi celle de Louis XIV, si l'on en croit les enseignements que cite, comme écrits par lui pour son fils, l'ouvrage intitulé : *Œuvres de Louis XIV*, t. II, p. 93, 121 et suiv. [1]

La tutelle administrative, avec ses tyrannies, ses exigences fiscales, sa bureaucratie tracassière, n'est-elle pas un visible retour aux abus tant décriés du passé? Louis XIV disait : l'État c'est moi. Les factions qui arrivent au pouvoir professent la même doctrine, et par leurs actes, sinon par leurs paroles, tiennent absolument la même ligne de conduite : Tout est à l'État, l'État, c'est nous, et tel est notre bon plaisir...

Les multiples questions de cette conférence assez complexe ont été traitées avec plus ou moins d'ampleur par quelques-uns de MM. les rappor-

1. Ouvrage publié en 1806, par les soins de Grimoard et de Grouvelle. 6 vol. in-8°. — Voir *Histoire universelle de l'Eglise catholique*, par Rohrbacher, livre 88e, § 3.

teurs. Le même travail offre des parties excellentes et des parties faibles. Les travaux qui présentent l'ensemble le plus satisfaisant nous ont paru ceux des archiprêtrés de Sagy, Saint-Pierre de Mâcon, Charolles, Saint-Gengoux, Cluny, Saint-Pierre de Chalon, Sully, Saint-Martin-en-Bresse, Buxy...

SEPTEMBRE

LA PROPRIÉTÉ COLLECTIVE

I. Nature, conditions, légitimité de la propriété collective. — II. Faire connaître la nature et l'objet du domaine public, — III. Du domaine de l'État, — IV. Du domaine communal. — V. L'Eglise peut-elle être propriétaire de droit naturel.

I

Nature, conditions, légitimité de la propriété collective.

Nature. — L'homme a été créé pour vivre en société. Dès l'origine la plus lointaine, l'histoire nous montre les familles s'agglomérant entre elles, unissant leurs efforts pour se prémunir contre les dangers communs et s'assurer les meilleures conditions d'existence. De là, des fédérations plus ou moins considérables, des cités, des peuples qui ont des intérêts communs et forment une personnalité morale, réelle et parfaitement distincte de la personnalité individuelle.

Plus tard, pour des motifs de religion, pour un but louable d'intérêt social, humanitaire ou scientifique, nous voyons, au milieu des nations, se former de nouvelles sociétés : des hommes s'unissent entre eux avec un apport plus ou moins complet de travail, de ressources et de facultés. De là sont nées les communautés religieuses, les sociétés humanitaires, les sociétés scientifiques, etc... Quant à l'Église catholique, elle a des droits dont nous déterminons plus loin, d'une manière spéciale, la nature et l'étendue.

Ces collectivités doivent posséder ce qui est nécessaire pour la vie sociale et le bon fonctionnement de leur organisation. Il faut des routes pour la libre circulation des habitants, des places pour les réunions et les marchés, des temples pour les exercices religieux, des édifices destinés à devenir le centre de l'administration. Il faut des maisons, des terres, pour loger et nourrir les religieux, et à côté des choses affectées à l'usage public des citoyens ou des membres de la communauté, la collectivité peut encore posséder d'autres propriétés productives de revenus, des mines, des bois, des domaines qu'elle exploitera et affermera au mieux de ses intérêts.

Grand nombre de rapporteurs se sont mépris sur la nature de la propriété collective. La propriété collective dont il est ici question ne doit pas être entendue de la copropriété qu'ont sur une chose indivise plusieurs personnes unies entre elles par

un contrat commercial, comme le sont, par exemple, les actionnaires d'un chemin de fer, d'une usine, d'une entreprise quelconque. En dernière analyse, les membres de ces compagnies et sociétés industrielles jouissent d'une vraie propriété individuelle. Bien que ne pouvant réclamer le partage des marchandises en magasin, de l'usine ou du matériel d'exploitation, leur quote-part de propriété et de revenus compte dans leur fortune et peut se transmettre par succession, vente ou donation. Il n'en est pas ainsi de la propriété collective dont nous parlons : elle appartient, non pas à l'individu, mais à la société considérée dans sa généralité ou dans une portion plus ou moins considérable.

Les biens qui forment cette propriété sont les biens de l'État, des départements et des communes; les biens de l'Église, biens des évêchés, des fabriques, des séminaires; biens des congrégations religieuses, des hospices, des sociétés littéraires et scientifiques. Ces propriétés sont appelées biens des établissements publics ou d'utilité publique, ou encore biens de mainmorte. On leur applique cette dénomination parce que la puissance[1] de les transmettre ou de les aliéner est pour ainsi dire morte dans la société qui les possède.

La nature de la propriété collective est donc

1. *Manus*, *main*, a ce sens de puissance, de domaine, dans le droit romain et dans le vieux droit français.

d'appartenir au corps tout entier, sans pour cela appartenir à chacun des membres considéré isolément. Chaque individu, selon les lois et règlements, peut exercer son droit de jouissance ; nul empiétement n'est permis sur la chose commune dont l'administration est réservée aux chefs de la communauté.

Conditions. — La propriété collective étant à l'usage de tous les membres de la société, on comprend aisément que, pour la déterminer, rien ne soit laissé à l'arbitraire. D'un côté, l'État ne doit pas envahir la propriété privée, pour en faire le domaine commun ou le sien propre ; d'autre part, l'individu ne peut pas usurper, à son profit exclusif, la propriété dont l'usage est réservé à tous.

La propriété collective doit être justifiée, en elle-même, par sa propre utilité à la société qui en profite, et en dehors d'elle-même, soit par un usage immémorial, soit par une décision des administrateurs de cette même société.

Suivant la remarque générale, il y a les sociétés parfaites et nécessaires : l'Église, l'État. Il y a les sociétés imparfaites et subalternes : congrégations religieuses, sociétés de bienfaisance, le département, la commune, pareillement les sociétés littéraires ou scientifiques.

Les sociétés du premier genre fixent les conditions de fond et de forme sous lesquelles aura lieu la propriété collective. Tantôt un usage immémorial de possession sur tel et tel champ

converti en place publique, en pâture communale, sera sanctionné et reconnu par le législateur; tantôt ce même législateur déterminera les travaux utiles à exécuter pour le bien de la communauté, telle route, tel édifice, tel pont, tels canaux, etc.

Les sociétés secondaires et subalternes sont régies par les sociétés de premier ordre dont elles doivent subir une dépendance plus ou moins absolue. L'État, par la voix de ses assemblées délibérantes, conseil d'État, corps législatif, sénat, dira s'il veut doter de la personnalité civile le département, l'arrondissement, le canton, la commune ; s'il veut accorder une existence morale, et en quelle mesure, aux hospices, bureaux de bienfaisance, associations quelconques. L'Église, par la voix du souverain Pontife, des conciles, des évêques, dira pareillement si le diocèse, l'évêché, les chapitres, les séminaires, les cures, les paroisses, les fabriques, les congrégations peuvent être considérés comme personnes morales et en avoir toutes les prérogatives, relativement au domaine de propriété. L'État, l'Église, tous deux de concert quelquefois, établiront des règlements spéciaux pour l'acquisition, la conservation, l'aliénation des biens de mainmorte possédés par les ecclésiastiques; l'État fixera la quotité de l'impôt.

Nul n'ignore que l'État, en vertu des concordats, exerce sur les établissements ecclésiastiques une souveraineté tantôt profitable, tantôt perni-

cieuse, selon les doctrines et tendances de ceux qui détiennent le pouvoir. Inutile d'aborder des questions irritantes et qui nous entraîneraient bien loin de notre sujet.

Il peut arriver que des personnes privées se dépouillent de leur patrimoine, au profit d'institutions reconnues d'utilité publique et jouissant de la faculté de posséder en nom collectif. Les donateurs imposent certaines conditions dont l'acceptation est soumise au chef de l'État. Une fois ces conditions reconnues et acceptées, il n'est plus permis de les enfreindre ou de les rejeter. Ainsi telle personne a donné à une commune des immeubles et des rentes pour la fondation d'une école dont le genre d'instituteurs est déterminé ; telle autre a donné à une communauté religieuse des biens-fonds plus ou moins considérables, moyennant un certain nombre de messes à acquitter pour le repos de son âme ; ces conditions et clauses de donation doivent être fidèlement accomplies, et l'autorité supérieure, l'Église ou l'État, chacun dans sa sphère, doit veiller scrupuleusement à leur exécution.

Telles sont, en général, les conditions de la propriété collective, et il est facile de voir que la vérité doctrinale de cette légitime et indispensable propriété subsiste entre deux erreurs également redoutables : 1° l'omnipotence de l'État, le césarisme qui, sous prétexte de tutelle et d'administration légale, s'empare de tout, selon l'avidité et

les convoitises de ceux qui gouvernent ; — 2° le communisme qui, frappé de l'avantage que retirent les masses des propriétés collectives, veut s'emparer des propriétés particulières pour en faire l'apanage de tous les citoyens.

Légitimité. — Rien de plus légitime que la propriété collective. L'homme est capable individuellement de jouir du droit de propriété ? Ne serait-il pas étrange que plusieurs personnes réunies en société et constituant un corps, une communauté, ne pussent avoir le même droit, alors que le droit d'aucun n'est violé ? Il y a dans les divers membres de cette société un lien qui fait de tous une personne morale, pour ainsi dire, unique propriétaire des biens de la communauté. Les routes, les chemins qui facilitent le parcours du territoire, les ponts qui relient les deux rives d'un fleuve, les mairies, les églises, les places publiques et autres établissements du même genre ne sont-ils point la légitime propriété du groupe social, puisqu'ils assurent les commodités, les nécessités de la vie commune, tout aussi bien que les propriétés privées assurent l'existence et les nécessités de chaque individu, en particulier ?

Pour établir le contraire, il faudrait prouver que la société dont il s'agit se propose un but contraire à la loi naturelle ou aux lois du pays ! Ainsi une société organisée pour le brigandage, une société d'anarchistes en guerre déclarée avec le gouvernement, ne pouvant être reconnue par

aucune loi divine ou humaine, toute propriété collective entre gens de cette espèce ne saurait être tolérée.

La légitimité de ce droit de propriété a été reconnue de tout temps et chez tous les peuples, aussi bien pour les établissements religieux que pour les communautés civiles. Le peuple athénien avait son agora, le peuple romain son forum ; chez toutes les nations de l'antiquité, à moins d'aller chez les peuplades complètement barbares, nous trouvons des édifices publics, temples, citadelles et autres constructions destinées à assurer le bien-être, la sécurité de la cité et de la nation tout entière.

Tous les peuples civilisés bénéficient de la propriété collective qui leur assure l'existence. Notre code français, nous aurons occasion de le voir, reconnaît et consacre ce droit essentiel.

II

Faire connaître la nature et l'objet du domaine public.

Sous une dénomination plus générale, on appelle domaine national la réunion de tous les biens affectés à l'universalité de la nation, quelle que soit, d'ailleurs, leur spéciale destination.

Ce domaine national se divise en domaine public et en domaine de l'Etat.

I. *Nature du domaine public.* — Le domaine public est cette partie du territoire qui n'est pas susceptible de propriété privée. Parmi les biens de ce genre, les uns sont, par leur *nature*, livrés à l'usage public, comme les routes..... ; les autres sont, par leur *destination*, affectés à un service public, à la défense de l'Etat, comme les remparts, les forts... L'Etat ne peut pas disposer des biens du domaine public, il en a seulement la garde et l'intendance.

Les biens qui font partie du domaine public présentent trois caractères particuliers.

1° Ils ne sont point susceptibles de propriété privée. On les divise, il est vrai, en biens nationaux, départementaux et communaux ; mais ces dénominations ont seulement pour but d'indiquer que la surveillance et l'entretien de ces biens appartiennent soit à l'Etat, soit au département, soit à la commune. Si ces différents biens cessent d'être affectés à l'utilité publique, ils cessent de faire partie du domaine public.

2° Ces biens sont inaliénables, tant qu'ils conservent leur première destination.

3° Ces biens sont imprescriptibles, c'est-à-dire, que nul ne peut les acquérir par voie de possession prolongée.

II. *Objet du domaine public.* — L'énumération des biens qui composent le domaine public est donnée par les art. 538 et 540 du code civil. Ce sont : 1° les chemins, routes et rues à la

charge de l'Etat; — 2° les fleuves et rivières navigables et flottables; quant aux rivières qui ne sont ni flottables, ni navigables, elles n'appartiennent à personne et les riverains n'ont sur elles que certains droits; — 3° les rivages de la mer, étendues et portions de terrain que la mer, par le flux et le reflux, couvre et découvre alternativement; c'est à tort, disent les jurisconsultes, que le code civil range les lais et relais de la mer parmi les dépendances du domaine public : ils font partie du domaine de l'Etat, car ce sont des terrains susceptibles de propriété privée; aussi l'art. 41 de la loi du 16 septembre 1807 permet-il à l'Etat de les aliéner.

Il faut comprendre encore les canaux de navigation, les ponts établis sur les fleuves, canaux et rivières, les chemins de fer. Il est à remarquer que les chemins de fer d'intérêt général et les canaux de navigation font partie du domaine public, alors même qu'ils sont exploités par une compagnie concessionnaire. (Loi du 15 juillet 1843.) Les compagnies de chemins de fer ne sont donc pas propriétaires, elles ne sont, quant à la construction de la voie ferrée, que les entrepreneurs d'un travail public. La concession, pendant la durée qui est ordinairement de quatre-vingt-dix-neuf ans, leur assure seulement, sans aucune attribution de propriété, les bénéfices de l'exploitation, pour les indemniser. Nul n'ignore que l'Etat fait, pour l'établissement des chemins de

fer, des sacrifices très considérables qui doivent être rétribués. Quelques lignes sont exploitées par l'Etat, et, en cas de guerre, toutes les voies ferrées doivent être entièrement mises à la disposition du gouvernement.

On se demande si les édifices publics font partie du domaine public. Quelques-uns l'affirment, d'autres le nient. Toutefois, on range habituellement, parmi les biens du domaine public, certains bâtiments dits nationaux, tels que le palais du Sénat, le palais de la Chambre des députés, les églises métropolitaines et cathédrales, les bibliothèques et les musées nationaux. (Arrêt du 3 janvier 1846.)

L'art. 540 mentionne aussi « les portes, les murs, les fossés, remparts des places de guerre et de forteresses », ajoutons : les arsenaux et les casernes. C'est à tort que l'art. suivant (541) donne comme faisant partie du domaine public les terrains des fortifications qui ne sont plus places de guerre. Ces biens sont, en réalité, du domaine privé de l'Etat. Du reste, la fin du même article rectifie le commencement : « Ils appartiennent à l'Etat, s'ils n'ont été valablement aliénés, ou si la propriété n'en a pas été prescrite contre lui. »

III

Domaine de l'État.

Par domaine de l'Etat, il faut entendre les biens meubles ou immeubles que l'État possède, à peu près de la même manière que les particuliers. Les revenus de ces biens entrent dans le trésor public, pour servir à l'administration du gouvernement. L'Etat est donc propriétaire des biens qui composent ce qu'on est convenu d'appeler le domaine de l'Etat. Ces biens sont susceptibles d'être aliénés et, par conséquent, ils peuvent être prescrits.

Du temps de la monarchie, il y avait encore le domaine de la Couronne. C'étaient les biens meubles et immeubles dont le revenu appartenait en propre au souverain et lui permettait de défrayer sa maison et de soutenir la splendeur de son trône. Les biens de la Couronne ont presque tous fait retour an domaine de l'Etat.

Tous les peuples de l'antiquité, tous les peuples modernes ont reconnu et reconnaissent ce domaine à leur gouvernement. En ce qui concerne la France, inutile croyons-nous, de donner l'historique du domaine de l'Etat, ainsi que l'ont fait plusieurs conférenciers. Depuis Charlemagne jusqu'à nos jours, l'importance de ce domaine a subi des alternatives de décadence et d'accrois-

sement ; de même ont subi de nombreuses variations les lois qui le réglementent. Les principes établis par l'Assemblée constituante, en 1790, modifiés quelque peu en 1804, ont éprouvé un nouveau changement, en 1890. A cette dernière date, il fut établi que l'Etat ferait mieux de vendre certains domaines frappés de stérilité entre ses mains, et c'est en vertu de ces considérants qu'on ordonna la vente de certains biens nationaux et de quelques immeubles ecclésiastiques.

Voici maintenant la nomenclature des biens possédés par l'Etat. Ces biens sont formés d'éléments de même nature que ceux qui composent le patrimoine des particuliers, meubles et immeubles, droits de diverses natures ; et, répétons-le, l'Etat n'en est pas seulement le gardien et l'intendant, comme il l'est du domaine public, mais il en est le vrai propriétaire et en tire tous les revenus.

La partie immobilière du domaine de l'État comprend : 1° des maisons, bâtiments divers, fermes et domaines ruraux ; — 2° des sources d'eau minérale et des établissements thermaux, Vichy, par exemple ; — 3° des forges, des salines ; — 4° les îles ou îlots formés dans le lit des rivières navigables ou flottables ; — 5° le sol des routes nationales, lorsqu'elles sont désaffectées ; — 6° le lit des canaux et rivières navigables délaissés ; — 7° les terrains des fortifications et remparts déclassés ; — 8° les lais et relais de la

mer; — 9° les bois et forêts, source considérable de revenus, la France possédant plus de 900,000 hectares de bois, d'une valeur approximative de un milliard deux cent cinquante millions. La France possède en outre, dans sa colonie algérienne, 1,122,826 hectares de terres et bois d'une valeur d'environ 80,000,000 de francs. — Il faut ajouter les palais et hôtels affectés aux divers services publics, tels que les ministères, les préfectures, les musées, les bibliothèques..., etc.

La partie mobilière du domaine de l'Etat comprend : — 1° le mobilier et le matériel des diverses administrations ; — 2° les livres, manuscrits et autres objets renfermés dans la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques de l'Etat, les pièces et documents de tous genres contenus dans les diverses archives nationales; — 3° les armes et navires de l'État, effets d'habillements, munitions, contenus dans les ports, les magasins et les arsenaux de l'Etat..., etc.

Les droits lucratifs de l'Etat sont les suivants : — 1° le droit de pêche dans les rivières navigables et flottables; — 2° les droits de bac et de bateaux de passage sur tous les cours d'eau considérables; — 3° les droits de navigation sur les canaux ; — 4° les droits de chasse dans les forêts nationales; — 5° les droits sur les recettes des chemins de fer et le produit de certaines industries.

Il faut ajouter : — 1° les biens meubles ou immeubles vacants et sans maitres, tous ceux qui

proviennent d'une succession en déshérence; — 2° les épaves maritimes, débris de vaisseaux..., etc.

Le domaine de l'Etat peut être soumis à l'expropriation, comme celui d'un simple particulier, et, sauf les forêts, il est prescriptible, mais il faut quarante ans de jouissance non interrompue.

La régie des biens du domaine de l'Etat est confiée, sous l'autorité du ministre des finances, à la direction générale de l'enregistrement et des domaines.

IV

Domaine communal.

La commune est une vraie personne morale, reconnue par la loi, mais non créée par elle. La propriété communale a des origines très anciennes, quelquefois immémoriales. Ici, elle remontera à la domination romaine; là, à l'époque féodale; ailleurs, elle se perd dans la nuit des temps.

Pour la commune comme pour l'Etat, il faut distinguer le domaine public et le domaine privé.

I. *Domaine public de la commune.* — Les biens du domaine public sont ceux qui sont affectés à l'usage public des habitants de la commune. Ils ne sont pas susceptibles de propriété privée, et par conséquent, sont inaliénables, imprescriptibles et frappés d'indisponibilité absolue, à moins de changement de destination.

Ce sont : 1° les chemins vicinaux destinés à relier les communes entre elles et avec les grandes voies publiques qui traversent le territoire ; ils sont divisés en trois classes, chemins vicinaux de grande communication, chemins d'intérêt commun, chemins vicinaux de petite communication ;

2° Les chemins ruraux, dits chemins de traverse qui n'ont pas été classés parmi les chemins vicinaux ; 3° les rues et places avec leurs accessoires, tels que colonnes, statues ; 4° les fontaines publiques, canaux et aqueducs conduisant les eaux captées et aménagées par la commune ; 5° les chemins de fer communaux, les canaux communaux, même navigables.

II. *Domaine privé communal.* — Les biens communaux sont ceux dont la propriété est à une ou plusieurs communes, ou sections de communes, et, au produit desquels les habitants ont un droit acquis. La commune seule est propriétaire et non les habitants.

La partie immobilière du domaine privé de la commune embrasse trois éléments distincts : 1° les biens que la commune afferme et dont le produit tombe dans la caisse municipale ; 2° les biens non affermés et dont la jouissance directe en nature est réservée aux habitants. Ce sont les communaux, principalement des pâtures communes pour tous les animaux de la localité, des bois dont une partie coupée, chaque année, est partagée entre tous les ménages, sous le nom de *cantons* (*quan-*

tum), et d'affouages (*ad focum*). Ce sont encore des droits d'usage, de parcours et de vaine pâture, à certaines époques de l'année. Ces derniers droits ont presque disparu, depuis que la Révolution, en vendant les biens du clergé et de la noblesse, a mis ces propriétés sous la complète dépendance de quelques particuliers moins tolérants que les anciens possesseurs.

Les habitants jouissent de ces biens *ut singuli*, c'est-à-dire que chaque habitant, chaque ménage quelquefois, en retire un produit individuel. Le mode de jouissance est réglé par le conseil municipal. L'habitant peut être sujet à quelque minime redevance pour les frais d'entretien de la chose commune et pour l'impôt prélevé par le gouvernement.

La troisième catégorie des biens formant le domaine privé communal sont les immeubles consacrés à une destination publique : les hôtels de ville et maisons communes, les tribunaux, justices de paix, bâtiments d'instruction publique, facultés, lycées, collèges, écoles, bibliothèques communales, hôpitaux et hospices, halles et marchés, salles d'asile, théâtres, abattoirs, cimetières, casernes de gendarmerie et bâtiments militaires qui sont donnés aux villes, à la charge de les entretenir.

Pour le régime des biens communaux, le conseil municipal délibère et le maire exécute les actes, après l'autorisation du préfet. L'autorisation

de ce dernier magistrat est nécessaire pour presque tous les actes de propriétaires exercés par le conseil municipal et le maire : ventes, aliénations, acquisitions, échanges, baux, etc. (Voir la loi du 5 avril 1884.)

V

L'Église peut-elle être propriétaire de droit naturel?

Au dire de certains hérétiques, Jésus-Christ aurait refusé à l'Église le droit de propriété. Au quatorzième siècle, Wiclef se fit le propagateur de cette doctrine et osa prétendre que le pape et tous les clercs qui possédaient quelque bien étaient hérétiques, précisément parce qu'ils possédaient à titre de propriétaire. Cette abominable erreur n'est plus soutenue en son entier; mais vers la fin du siècle dernier et de nos jours encore, l'Église s'est vue et se voit contester ce droit primordial concédé par la nature même à toute société qui ne mérite pas d'en être privée.

« L'Église, dit le R. P. Desjardins, dans un rapport lu au congrès de Lyon, en 1881, l'Église est une société vraie, complète, d'institution divine, indépendante de toute autre société, par conséquent, l'Église a droit à tout ce qui est nécessaire ou simplement utile à son existence et à son déve-

loppement, non en vertu d'une concession faite par la société civile, mais en vertu de son institution divine. Les biens temporels sont nécessaires à l'Église pour accomplir sa fin spirituelle ; nécessaires pour le culte, pour l'entretien de ses ministres, pour le soulagement des pauvres, pour l'éducation de la jeunesse..., etc. » Par le fait même de son institution divine, l'Eglise a donc le droit essentiel à la propriété des biens temporels.

Développons quelque peu ces rapides considérations.

L'Église se compose d'hommes, ses ministres et ses chefs sont des hommes, son culte est établi pour des hommes. Or, l'homme ne vit pas seulement d'air, mais il lui faut des conditions qui lui assurent le pain de chaque jour, l'existence matétérielle, en un mot. Le culte extérieur, tel qu'il le faut pour des hommes, ne se contente pas d'actes intérieurs, invisibles, il doit se traduire au dehors, et pour cela, il faut des temples, il faut des ressources, pour assurer les cérémonies du culte et perpétuer le ministère sacerdotal.

Le droit naturel de l'Église à la propriété est confirmé par les institutions de tous les peuples. Si nous interrogeons l'histoire, nous voyons chez les Egyptiens, les Chaldéens, les Assyriens, les Grecs, les Romains, aussi bien que chez les Juifs et les Chrétiens, la reconnaissance formelle de cette vérité. Les temples des faux dieux, les col-

lèges des prêtres païens avaient de vastes domaines appelés *biens sacrés*. Les lévites et les prêtres juifs possédaient des villes et des bourgs, tout autour de Jérusalem, et recevaient en outre des dîmes considérables.

Si l'on considère la propriété ecclésiastique dans son origine, on ne trouve rien de plus légitime, rien de plus conforme au droit naturel. Elle vient de la charité des fidèles, s'accrut par la bonne administration du clergé, le travail des moines et fut légalement reconnue en France jusqu'à la Révolution. A cette époque, la plus injuste spoliation déposséda l'Église; les biens du clergé et des religieux furent déclarés nationaux, et quand le culte fut rétabli, les biens confisqués n'étant point rendus, l'État, n'osant désavouer la légitimité de la possession primitive, prit l'engagement de payer une indemnité au clergé séculier et mit à la disposition de l'Église un certain nombre d'édifices religieux.

Voici, sommairement, les conditions de la propriété ecclésiastique sous notre législation actuelle :

1° L'Eglise n'est plus reconnue, en France, comme personne morale et, par conséquent, ne peut ni acquérir, ni posséder, ni administrer légament. Il n'en est pas de même dans toutes les nations de la chrétienté.

2° La législation française ne reconnait, comme personnes morales, que des institutions particu-

lières, isolées et tenant de l'État leur personnalité, par exemple, les fabriques, les évêchés, les séminaires.

3° Quelques institutions sont encore autorisées comme personnes morales, par exemple, les congrégations religieuses reconnues d'utilité publique et vouées soit à l'enseignement, soit aux services hospitaliers, soit aux travaux de culture; mais hélas! ces institutions sont traitées comme des personnes suspectes et placées étroitement sous la surveillance de l'État. Elles ne peuvent ni acquérir, ni administrer leurs biens, sans la permission de l'État, le fisc les écrase d'impôts, et bientôt peut-être, de nouvelles réglementations ne leur permettront plus d'exister.

Quels reproches fondés peut-on faire à l'Église, pour la traiter, comme on traiterait un forçat privé du droit de propriété? Elle n'a point été établie avec la permission ou l'autorité de César, elle existe par la volonté même de Jésus-Christ, partant elle est divine et doit avoir sur la terre tous les moyens nécessaires à sa vie matérielle. Son divin fondateur lui a promis l'existence jusqu'à la consommation des siècles, or, le droit de posséder n'est-il pas une conséquence nécessaire du droit d'exister, aussi bien pour un corps social que pour un simple particulier.

Mettons de côté ces considérations, pour rester plus entièrement dans le cadre tracé par le programme; mettons également de côté les défini-

tions des conciles, les déclarations des souverains Pontifes, les arrêts des gouvernements antérieurs à notre législation actuelle; considérons l'Eglise comme une simple société d'hommes, et voyons si elle mérite l'interdit dont nous la voyons frappée de jour en jour.

A l'imitation de son divin fondateur, elle passe en faisant le bien, civilisant les peuples, leur enseignant l'agriculture, les arts utiles à la vie, établissant partout le règne de la charité. Est-ce que les champs cultivés par les moines et les religieux ne sont pas les mieux cultivés? C'est ce que disait Maury à l'Assemblée nationale en 1789. Est-ce que l'enseignement donné par les prêtres et les religieux n'est pas au moins égal à celui que donnent les autres maîtres? Qu'on consulte les statistiques et les résultats des concours, chaque fois que le gouvernement juge à propos de les autoriser. Est-ce que la charité et le dévouement si désintéressés de nos religieux et de nos religieuses ne sont pas cent fois plus profitables à l'humanité que la sèche et coûteuse philanthropie de nos réformateurs modernes?

Donc, il faut le répéter, au nom de la raison, au nom du droit naturel le plus élémentaire, l'Eglise, société de bienfaisance et d'utilité publique au suprême degré, l'Eglise peut être propriétaire; l'abus de la force peut seule la dépouiller de ce droit, et disons-le bien haut, l'Eglise n'a jamais mérité d'être assimilée au forçat frappé de mort civile.

Bien des calomnies ont été répandues et accréditées sur l'ancien état du clergé avant la Révolution. Les biens de l'Eglise n'étaient pas aussi considérables qu'on se plaît à le dire, et on passe sous silence qu'une très notable partie de ces biens était répartie en aumônes de tous genres aux pauvres, aux voyageurs, aux malades des hôpitaux, aux élèves du sanctuaire. L'Eglise donnait l'enseignement gratuit à la masse des enfants des campagnes dans ses écoles des paroisses, et à un très grand nombre de jeunes gens dans ses nombreux collèges et ses florissantes universités. L'entretien des bâtiments ecclésiastiques employés à des services publics absorbait des sommes considérables. Ce qui a pu soulever des critiques, ce fut, à certaines époques, la mauvaise et inégale répartition des biens d'Eglise. Mais l'histoire démontre jusqu'à l'évidence la plus complète que le pouvoir civil était seul responsable de cet abus. Les rois de France s'arrogèrent le pouvoir de nommer les grands bénéficiaires de l'Eglise : la faveur de la cour créait les abbés commendataires, les titulaires de multiples et riches bénéfices, tandis que d'autres membres du clergé étaient réduits à la portion congrue. A cette époque, comme cela se pratique aujourd'hui encore, mais d'une autre manière, l'Eglise dut subir l'épreuve de l'ingérence de l'Etat dans l'administration de ses propres affaires.

Les diverses parties de cette conférence ont été traitées sérieusement par le plus grand nombre de MM. les rapporteurs, quelquefois avec une extension trop considérable en ce qui concerne l'administration des biens tant civils qu'ecclésiastiques ; en ce qui concerne pareillement, les sociétés commerciales et industrielles. Ces détails, néanmoins, sont intéressants à lire et dénotent une étude sérieuse et appliquée. D'autres conférenciers, en petit nombre, ont été d'une brièveté par trop sommaire; quelques-uns s'excusent de cette brièveté, disant qu'ils n'ont trouvé aucun auteur spécial qui traitât la question demandée.

Les rapports qui nous ont paru les meilleurs, les plus complets, les plus méthodiques, sont ceux venant des archiprêtrés de Sagy, Verdun, Charolles, Saint-Pierre de Mâcon, Givry, Saint-Germain-du-Bois.

ANNÉE 1891

DROIT CANONIQUE

AOUT

NOTIONS GÉNÉRALES

I. Nature du droit canonique. — II. Ses rapports avec la Théologie : le droit naturel ; le droit positif divin ; le droit civil ; le droit des gens. — III. Utilité de l'étude du droit canonique.

Les conférences ecclésiastiques ont ajouté cette année à leur programme l'étude d'une des branches les plus utiles et les plus intéressantes de la science sacrée. Après les saintes Ecritures et la Théologie dogmatique et morale, il y avait une place naturellement désignée pour le droit canonique, ce code législatif de la société fondée par l'Homme-Dieu, pour conduire à leur fin surnaturelle ceux qui ont part au bienfait de la rédemption.

C'est le devoir et aussi l'honneur du prêtre d'acquérir, de développer et d'entretenir avec soin toutes les connaissances qui lui sont nécessaires pour instruire le peuple chrétien, et le guider sûrement dans ses actes comme dans sa croyance. Ceux qui ont la garde de la science, et auxquels incombe l'obligation de la répandre parmi leurs frères, ne sauraient se désintéresser de tout

ce qui peut élargir et perfectionner les notions que la première éducation n'a fait qu'ébaucher. *Labia sacerdotis custodient scientiam et legem requirent ex ore ejus.* (Malach. II, 7).

L'étude du droit canonique à laquelle, dans les temps encore voisins de nous, une part trop insuffisante était faite, a pris depuis un vigoureux essor. Aussi bien fut-il jamais plus nécessaire, au milieu des agitations de notre époque troublée, de posséder une connaissance approfondie de la jurisprudence et de la discipline de la sainte Eglise? S'il est vrai que qui comprend bien ses droits connaît aussi mieux ses devoirs, la cause catholique, qui est particulièrement celle du prêtre, tirera grand profit de ce retour.

Les travaux qui ont été faits pour répondre aux questions proposées par le programme de 1891, nous sont une preuve du vif intérêt qu'ont trouvé à cette étude la plupart des rapporteurs ; la façon très satisfaisante dont ils ont traité les notions préliminaires, peut nous promettre pour l'avenir de savantes et lumineuses rédactions.

I

Nature du droit canonique.

Quelques-uns de nos confrères débutent par des recherches étymologiques sur le mot *jus.* Sans nier l'intérêt qui peut s'attacher à cette étude,

nous inclinons à penser qu'elle aurait peut-être mieux sa place dans un travail de plus longue haleine.

Un plus grand nombre entrent immédiatement dans la notion du droit *quoad rem*. Le droit, c'est la loi ou l'ensemble des lois : c'est la mesure des actions humaines, la règle qui les dirige, pour qu'elles soient bonnes, justes, équitables.

Le droit, comme la loi, est essentiel ou naturel, accidentel ou positif. Le premier comprend les obligations qui découlent nécessairement de la nature de Dieu et de l'essence des créatures : il est perpétuel et invariable. Le second est celui qui est établi par la libre volonté du législateur : il peut se modifier suivant les circonstances de temps, de lieux, de personnes ; il est variable. Le premier défend une chose, parce qu'elle est en soi mauvaise ; le second décide qu'une chose est mauvaise parce qu'elle est défendue.

Le droit accidentel ou positif est divin ou humain. Il est divin, si les lois qui le composent émanent de la volonté libre de Dieu, comme la loi mosaïque, la constitution de l'Église. Il est humain, s'il est établi par les hommes, et il se divise en droit des gens, droit civil et droit canonique.

Le droit des gens ressort de la nécessité des relations de peuple à peuple. Il comprend les conventions établies du consentement général des nations civilisées, pour diriger leurs rapports mutuels.

Le droit civil émane de la puissance publique de chaque peuple.

Le droit canonique enfin est l'ensemble des lois qui règlent l'économie de l'Église instituée par Dieu, et qui déterminent la direction qu'elle est appelée à donner au peuple chrétien en vue du salut éternel.

De cette synthèse du droit dans ses différentes applications, découlent logiquement la vraie nature du droit canonique et ses rapports avec les autres droits.

Le mot grec κανων veut dire règle, mesure. Dans cette acception générale, il peut s'appliquer à toute loi, qu'elle soit naturelle ou positive, divine ou humaine. Mais le droit ecclésiastique, à raison de sa prééminence, a conservé seul le nom de canonique, parce qu'il est la règle par excellence. Au surplus, dès les premiers âges de l'Eglise, le mot *canon* a été généralement employé pour désigner une loi ecclésiastique, tandis qu'on attribuait le mot *lex* aux prescriptions purement civiles.

Le droit canonique est quelquefois appelé *droit sacré*, pour indiquer le caractère de sainteté qui distingue l'Eglise et qu'elle imprime à ses actes législatifs.

On le désigne aussi sous le nom de droit pontifical, *jus pontificium*, par opposition au droit césarien, *jus cæsareum*, parce qu'il se compose en grande partie des constitutions des souverains Pontifes. Pour ce qui regarde les lois édictées

par les conciles ou introduites par la coutume, elles n'ont de valeur que celle qu'elles reçoivent de l'approbation du Saint-Siège, en qui réside souverainement la puissance législative.

Comment se définit le droit canonique? C'est, dans un sens large, la loi établie par la puissance ecclésiastique, pour régler les actions des chrétiens par rapport au bien spirituel et à l'éternelle félicité.

Plus strictement, c'est, dit Ferrari, le droit positif puisé dans les canons ou règlements ecclésiastiques, promulgué, établi, approuvé par les souverains Pontifes de l'Église catholique, pour la rectitude de la vie, l'acquisition du salut éternel et la conservation de la justice dans le peuple chrétien.

L'abbé Bouix, en moins de termes, le définit : l'ensemble des lois confirmées par l'autorité du pape, par lesquelles les fidèles sont conduits au but propre de l'Église.

Schmalzgrueber, Pichler, Pirhing, avec plus de développements, donnent des définitions substantiellement identiques. Nous aimons à donner, avec son commentaire plein de clarté et de précision, celle d'un de nos meilleurs rapports.

Le droit canonique peut se définir : *l'ensemble des lois* AFFIRMÉES, DÉCRÉTÉES *ou* APPROUVÉES *par l'autorité du pape, pour diriger les fidèles vers la fin propre de l'Église.*

C'est un ensemble de lois; en cela il se ren-

contre avec les diverses collections portant le nom de droit : le droit civil, le droit des gens, le droit constitutionnel, etc.

Ce sont des lois *affirmées, décrétées, approuvées,* par l'autorité du pape ; voilà la différence spécifique.

1° Lois *affirmées.* Il y a dans le *Corpus juris* des lois qui se réfèrent au droit naturel, d'autres qui viennent de la révélation et de la volonté positive de Dieu, et que l'Eglise a transportées dans son code ; tels sont les dogmes de foi catholique, les préceptes moraux, la matière et la forme des sacrements, etc. Le pape n'a pu évidemment ni les décréter, ni les approuver. Leur force obligatoire vient de l'essence des choses (droit naturel), ou de la volonté positive de Dieu (droit positif divin). Le rôle du législateur ecclésiastique se borne à les constater, à les déclarer, à les affirmer, à en assurer une plus fidèle exécution en leur imprimant la sanction des peines canoniques.

2° Lois *décrétées.* C'est la part la plus importante. Ce sont les lois que l'Eglise a établies de sa propre initiative, pour aider les hommes à se sanctifier en mettant à profit les bienfaits de la rédemption. Et tandis que les premières échappent à toute variabilité, à toute dispense, les dernières peuvent être modifiées, abrogées, selon le bon plaisir du législateur.

3° Lois *approuvées.* Les lois édictées par les conciles généraux ou particuliers, peuvent devenir,

par l'approbation du pape, lois de l'Eglise universelle. Il en est de même de certaines prescriptions établies d'abord par l'autorité civile, ou introduites par la coutume. L'Eglise, constatant les heureux effets produits par ces ordonnances des princes ou ces coutumes des peuples, les a approuvées par le ministère du pape et les a transportées dans le domaine ecclésiastique. C'est ce que constate cette parole de Boniface VIII : *Nostra facimus quæ probamus et quibus nostram impertimur auctoritatem.* (C. XXII. *De Præbend.* in 6.)

Nous disons : par l'autorité du pape, pour affirmer que dans l'Eglise qui est une monarchie pure, le pape seul peut décréter ou approuver des lois qui obligent l'Eglise tout entière.

Enfin le but de ces lois est de diriger la société chrétienne vers la fin propre de l'Eglise. Ce terme de société chrétienne nous laisse entendre que ce n'est pas seulement aux catholiques qu'elles s'imposent, mais à tous ceux que le caractère du baptême a marqués de son sceau, et qui sont les sujets dociles ou indociles, fidèles ou renégats des lois ecclésiastiques. Seuls les non baptisés ne sont pas soumis à la législation canonique, selon cette parole de l'apôtre : *Quid mihi de his qui foris sunt judicare?* (I Cor. V, 12).

La fin propre de l'Eglise, c'est très prochainement l'intégrité de la foi, l'honnêteté des mœurs et la dignité du culte public ; en dernier ressort, c'est le salut éternel de l'homme par l'observation

des commandements de Dieu et de l'Eglise. Et dès lors tout ce qui ne tend pas à cette double fin est en dehors du droit canonique.

Enfin, si le droit canonique considéré objectivement est cet ensemble de lois dont nous avons déterminé le caractère, subjectivement, c'est la science, la connaissance de ce code qui régit l'universalité de l'Eglise.

Les légats du Saint-Siège dans le ressort de leur légation, les conciles provinciaux dans la province, les évêques dans leurs diocèses, les prélats réguliers et les chapitres généraux pour les religieux de leurs ordres, possèdent le pouvoir législatif. Mais leurs prescriptions ne font pas partie du droit proprement dit, à moins que le pape ne les confirme et ne les étende à toute l'Eglise. Entendu dans ce sens très large, le droit canonique se définirait : l'ensemble des lois portées pour le bien spirituel des fidèles, par quiconque jouit de la puissance législative dans l'Eglise.

Principales divisions. — Plusieurs rapporteurs, pour donner une notion plus complète de la nature du droit canonique, mentionnent ses principales divisions.

Relativement aux matières qui en font l'objet, on distingue le *droit public* et le *droit privé*. Le premier concerne directement le gouvernement de la société spirituelle, et règle les droits et les devoirs des personnes qui sont investies de la

puissance ecclésiastique. Le second détermine les droits et les devoirs des personnes privées.

Relativement aux personnes il se divise en *droit commun* ou universel qui est en vigueur dans toute l'Eglise, et en *droit particulier* qui se restreint à quelques provinces, à quelques diocèses, etc.

Relativement au mode d'introduction, il y a le *droit écrit* et le droit *non écrit* ou *coutumier*. Le premier est spécialement établi par le pouvoir législatif, comme devant avoir force de loi ; il est consigné dans des recueils authentiques. Le second s'est révélé comme droit par son application dans la vie pratique, et revêtu des conditions exigées par l'Eglise, il a obtenu force de loi.

Enfin, relativement à l'époque de la publication des diverses lois canoniques, les auteurs reconnaissent un *droit ancien*, un *droit nouveau* et un *droit très nouveau : Jus antiquum*, *jus novum*, *jus novissimum*. Cette étude, qu'on peut appeler historique, trouvera sa place dans les travaux subséquents.

II

Rapports du droit canonique avec la théologie, le droit naturel, le droit positif divin, le droit civil, le droit des gens.

Rapports avec la théologie. — « Par son nom seul », dit le docteur Phillips, « le droit ecclésias-

» tique se trouve immédiatement en face de deux
» autres sciences, dans une position d'affinité évi-
» dente ; je veux dire la Théologie et la Jurispru-
» dence civile. Issu de la Théologie, il lui donne
» la main et marche constamment à ses côtés ; de
» là le nom qu'on lui donne de *Theologia practica*,
» *Theologia rectrix.* »

« La Théologie, en effet, embrasse dans son
» enseignement deux objets distincts : le dogme
» et les obligations pratiques qui en découlent.
» Réglementateur de tout ce qui a rapport à l'or-
» ganisation administrative de l'Eglise et à l'édu-
» cation du peuple chrétien, le droit ecclésiastique
» associe son action à celle de la Théologie dans
» le cercle de la seconde de ses attributions. Ces
» deux sciences ont donc entre elles les rapports
» les plus intimes ; quiconque se voue à l'étude de
» l'une, ne saurait se dispenser de l'étude de
» l'autre. »

Le droit canonique, en effet, traite, comme la Théologie, de tout ce qui a rapport à la foi et aux mœurs : il y a conformité dans l'objet des deux sciences. Le droit a son fondement dans la Théologie, en ce sens que cette dernière démontre, en s'appuyant sur l'Ecriture sainte, l'autorité infaillible du législateur ecclésiastique, et, par là même, l'obligation étroite de se conformer aux règles du droit. C'est aussi la Théologie qui appréciera la gravité de l'infraction de telle ou telle loi inscrite dans le code sacré.

Mais si l'objet est le même, il est traité de part et d'autre à un point de vue différent.

La Théologie dogmatique établit la règle de la foi, expose l'objet des croyances, fait valoir les motifs de crédibilité et signale les erreurs ou les opinions téméraires dont il faut se garder avec soin. Le droit canonique se base sur ces données dogmatiques ; il les constate, les confirme et les sanctionne par des lois ; en un mot, il établit des règles de conduite pour les choses de la foi.

La Théologie morale disserte sur les vertus et les vices, au point de vue général de la bonté ou de la malice, en s'appuyant sur les principes du droit naturel et sur les prescriptions du droit divin : mais avant tout et par-dessus tout, elle restreint son domaine au seul for intérieur. Par contre, l'action du droit canonique s'exerce surtout au for extérieur. C'est le code disciplinaire établi par l'autorité ecclésiastique. Il règle les droits et les devoirs des membres de la société religieuse; il assure l'ordre public et le bon fonctionnement de tout l'organisme. Il ne discute pas sur la base des obligations morales, sur les raisons d'ordre naturel ou positif qui les appuient, son but est surtout de les faire passer dans la pratique. Et, à cet effet, il enregistre les peines que l'Église donne pour sanction à ces lois.

Si la Théologie traite de la foi et des mœurs en général, le droit, par ses lois positives, en assure l'intégrité. Et si le Théologien a souvent recours

aux saints canons pour éclairer et appuyer les décisions de l'Église, le canoniste, à son tour, puise dans la connaissance des principes théologiques les lumières dont il a besoin pour interpréter les lois, pour en saisir le véritable esprit, et montrer comment elles s'harmonisent, dans leur ensemble et dans leurs détails, avec les vérités révélées et les préceptes divins. En un mot, la Théologie fait connaître les vérités de la foi et les règles de la morale, le droit canonique les garde et les protège.

« Je n'hésite pas, dit Pignatelli, à déclarer » indigne du nom de théologien celui qui ignore » le droit canon. » « On a coutume de dire, » ajoute Berardi, du théologien qui néglige les » canons, ou du canoniste qui néglige la Théo- » logie, que ni l'un ni l'autre ne possèdent la » Théologie ou les canons, mais seulement la » moitié de la Théologie ou des canons ».

Rapports avec le droit naturel. — Le droit naturel se définit : l'ensemble des lois qui découlent pour l'homme de l'essence des choses. Dans ces termes, le droit naturel est considéré en lui-même, abstraction faite de la volonté supérieure qui l'impose. Ce droit a donc son fondement dans l'essence des choses, et l'instrument de sa promulgation n'est autre que la lumière de la raison naturelle.

Dans un sens plus strict, et considéré comme un acte législatif du supérieur, acte qui participe

à la stabilité et à l'immutabilité de cette essence des choses, c'est l'ensemble des obligations *nécessairement* imposées à l'homme par la volonté de Dieu. C'est une loi *nécessaire*, loi dont l'obligation précède logiquement toute prescription.

Ainsi défini, le droit naturel se distingue de tout droit positif, soit divin, soit humain. Il se manifeste à l'homme par la lumière naturelle de la raison, qui est la faculté innée de connaître le vrai, de discerner le bien du mal.

Cette faculté, tout le monde l'avoue, se trouve singulièrement affaiblie par les suites du péché, et au moins pour les règles morales qui se déduisent comme conséquences des principes primordiaux facilement perçus par la raison, la révélation devient nécessaire pour une connaissance suffisante de la loi naturelle.

Comparé au droit canonique, le droit naturel a avec lui des ressemblances et des affinités. Le *Corpus juris* renferme des règles qui reproduisent les préceptes de la loi naturelle, et en ce point, il participe à l'évidence, à l'universalité et à l'immutabilité de cette loi écrite dans le cœur de l'homme.

Il renferme des préceptes moraux qui doivent être regardés comme des conséquences, des déductions tirées de la loi éternelle. Ici encore se constate, sinon la même évidence, du moins la même universalité, la même immutabilité. Ces deux ordres de règles font partie de ce que nous avons désigné sous le nom de lois *déclarées*, *affir-*

mées par le souverain législateur ecclésiastique ; et le droit naturel peut être considéré comme une des sources du droit canonique.

Les canons disciplinaires émanent de la volonté du législateur humain, qui exerce dans sa souveraine liberté le privilège qui lui vient du divin fondateur de l'Église.

C'est l'homme, par les seules lumières de sa raison, qui découvre les prescriptions du droit naturel ; tandis que le droit canonique, en tant que loi positive, a besoin d'être promulgué par le législateur, pour être connu et pour créer des obligations.

Le droit naturel, surtout dans ses principes primordiaux, est immuable comme l'essence des choses qui est son fondement. Si le législateur ecclésiastique les enregistre pour les rappeler, les éclairer, les constater, il ne saurait en aucune manière en donner dispense. Il en est autrement des lois *décrétées* ou *approuvées* par lui. Il peut les modifier, les abroger dans sa pleine indépendance, et la coutume, revêtue des conditions requises, peut prescrire contre elles.

Enfin le droit naturel est universel et oblige tous les hommes ; le droit canonique ou ecclésiastique ne s'adresse qu'aux chrétiens ; plusieurs théologiens soutiennent même que, dans la partie disciplinaire, le pape n'entend obliger que les catholiques.

Rapports avec le droit positif divin. — Le droit positif divin est l'ensemble des obligations imposées à l'homme par la libre volonté de Dieu, tandis que le droit naturel est une manifestation nécessaire de cette divine volonté.

Accidentel de sa nature, le droit positif divin ne saurait nous être connu par les lumières de la raison naturelle ; il a été promulgué par le ministère des anges, des prophètes, des apôtres, ou par quelque autre moyen extérieur.

Il se divise en deux parties : l'ancien droit et le nouveau droit.

L'ancien droit fut notifié au peuple de Dieu par le ministère de Moïse et des prophètes. Il contenait trois espèces de lois : les lois morales, les lois cérémonielles et les lois judiciaires.

Les lois morales, qui ne sont autres que les préceptes du Décalogue, rentrent dans le domaine du droit naturel et participent à son immutabilité. Il était cependant nécessaire que la révélation vînt de nouveau les intimer, parce que la lumière naturelle s'était obscurcie dans les âmes.

Les lois cérémonielles renfermaient les prescriptions que Dieu avait données à Moïse, sur la manière dont il voulait être honoré : c'était le rituel de la religion mosaïque.

Les lois judiciaires se rapportaient au gouvernement politique et à l'administration de la justice chez l'ancien peuple.

De ce triple droit moral, cérémoniel et judiciaire, le premier seul subsiste aujourd'hui et il oblige tous les hommes, non plus, il est vrai, comme lois de l'Ancien Testament, mais comme préceptes de la loi naturelle. Les deux autres ont été abrogés par l'accomplissement de l'œuvre de la rédemption.

Le droit nouveau est celui que Notre-Seigneur Jésus-Christ, Dieu et homme tout ensemble, a établi et promulgué dans le Nouveau Testament, par lui-même ou par ses apôtres : c'est la loi nouvelle, la loi de grâce. Des préceptes moraux qu'il renferme, un grand nombre appartiennent au droit naturel, les autres concernent le culte divin. Quant aux lois judiciaires, Notre-Seigneur a laissé à ses apôtres pleine puissance législative, et c'est là le domaine spécial du droit canonique.

Les rapports du droit canonique avec le Nouveau Testament sont multiples. Le droit canonique, en effet, rappelle la constitution de l'Église, sa divine hiérarchie, l'organisation établie par Jésus-Christ lui-même. Il renferme des canons dogmatiques et des préceptes relatifs à l'administration des sacrements. De plus, aux lois divines qui concernent la foi et les mœurs, il ajoute des canons disciplinaires destinés à retenir dans le devoir les sujets de l'Église.

Quant aux préceptes de l'Ancien Testament que l'Église a introduits dans le *Corpus juris*, ils font partie de son droit, mais ils ne tirent plus leur

force obligatoire de l'institution divine qui a cessé, mais de l'autorité ecclésiastique qui les a adoptés, qui peut les modifier ou même les abroger complètement.

Enfin un grand nombre de lois ecclésiastiques ont pour but d'apprécier, de déterminer et d'interpréter des principes généraux formulés dans la sainte Écriture, qui en est ainsi comme le fondement et la source : selon cet axiome du droit : *Ex auctoritatibus veteris et novi Testamenti processerunt canonicæ sanctiones.*

La différence qui sépare le droit canonique du droit positif divin se formule en un mot : celui-ci a pour auteur Dieu qui seul peut le changer; celui-là émane de l'autorité du souverain Pontife qui peut à son gré le modifier ou l'abroger.

RAPPORTS AVEC LE DROIT CIVIL. — Le droit civil est l'ensemble des lois établies par le prince ou le magistrat séculier, pour régir la société civile et pourvoir au bien temporel des citoyens.

Pour établir d'abord les distinctions qui séparent le droit canonique et le droit civil, il faut considérer des deux parts l'origine, l'objet, l'étendue et la fin.

L'origine du droit canonique est le pouvoir spirituel communiqué immédiatement par le Christ à Pierre et à ses successeurs : *Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cœlis.* C'est un droit qu'on peut appeler humano-

divin. Le droit civil vient du pouvoir donné par Dieu à ceux qui détiennent la puissance civile.

Le droit canonique a pour objet tout ce qui touche aux intérêts spirituels des hommes considérés comme sujets de l'Église. La matière du droit civil concerne les intérêts temporels des citoyens d'une nation.

Les obligations imposées par le droit canonique s'étendent à tous les fidèles du Christ, partout où ils se trouvent; tandis que le droit civil n'oblige qu'un peuple déterminé, le peuple français, par exemple, s'il s'agit du droit français.

Enfin, tandis que le droit civil a pour fin directe le bien temporel des peuples, le but dernier du droit canonique est d'assurer le salut éternel des individus par la pratique de la vie chrétienne.

Il est facile de comprendre que le droit canonique l'emporte sur le droit civil, autant que l'âme l'emporte sur le corps, autant que les intérêts spirituels et l'éternel bonheur l'emportent sur les intérêts temporels et le bien-être d'ici-bas.

Cependant, ces droits, tous deux positifs, se touchent et confinent par bien des points. Le législateur ecclésiastique a inséré dans son code plusieurs règles édictées par la puissance civile. Il leur a ainsi communiqué une haute valeur, déclarant qu'elles étaient propres à contribuer au but qu'il ne cesse de poursuivre.

D'autre part, le droit civil, surtout chez les peuples chrétiens, s'est rencontré en mainte cir-

constance avec le droit ecclésiastique. Aux époques de foi, le pouvoir civil, dans toutes les choses qui confinent à son domaine, a admis les prescriptions canoniques, les a fait entrer dans sa législation, en a assuré l'exécution par la sanction des peines matérielles.

Mais il est nécessaire de proclamer bien haut l'indépendance absolue de l'Église au regard du pouvoir civil. Pour accomplir sa divine mission, elle jouit du droit supérieur et souverain de légiférer dans toutes les questions qui intéressent les destinées immortelles de ses enfants. Si le pouvoir civil prétend s'immiscer dans les matières qui touchent à l'administration religieuse, s'il veut empiéter sur le terrain de l'Église, il commet une usurpation, en se heurtant aux principes fondamentaux de la foi qui assurent une pleine indépendance au législateur ecclésiastique. L'État a le devoir de ne porter aucune loi qui contredise la loi de l'Église. Son rôle, qui s'exerce dans le domaine purement humain, consiste à prêter son appui à la société religieuse, afin qu'elle puisse plus facilement atteindre le but où Dieu l'appelle.

Citons avec un rapporteur une page de Gibert (*Corpus juris canonici*) : « La société spirituelle et » la société temporelle se touchent de si près et » par tant de points, que la législation de l'Église » a des rapports aussi nombreux que nécessaires » avec celle de l'État ; elles ont quelquefois les » mêmes objets, souvent elles poursuivent un

» but commun et s'appuient sur les mêmes prin-
» cipes. Ainsi le droit canonique a consacré en
» les adoptant plusieurs axiomes du droit romain,
» plusieurs édits des empereurs. Plus tard les
» Capitulaires de Charlemagne, et dans les der-
» niers siècles, les concordats passés entre le
» chef de l'Église et les souverains temporels,
» régirent en même temps la société religieuse
» et l'État. D'un autre côté, les règles les plus
» pures, les dispositions les plus remarquables de
» notre droit public, civil et criminel, les formes
» de la procédure, en un mot, les bases et l'esprit
» de notre système législatif actuel, ne sont le
» plus souvent, de l'aveu même des jurisconsultes,
» que des emprunts faits à l'Église. »

L'empereur Justinien, dont le nom restera perpétuellement attaché à tout ce qui regarde le droit, attribuait une si haute importance au droit canonique, qu'il le prenait pour base de ses propres prescriptions. Il entendait même qu'on se préoccupât beaucoup plus de l'observation des lois ecclésiastiques qui intéressent le salut éternel, que de celles de la législation temporelle.

Rapports avec le droit des gens. — « Les
» hommes, dit Pichler, peuvent être consi-
» dérés à un triple point de vue : 1° comme créa-
» tures raisonnables, et, sous ce rapport, ils sont
» dirigés par le droit naturel; 2° comme citoyens
» d'une même patrie, et alors le droit civil ou les

» lois de l'État s'imposent à eux; 3° comme
» membres de la grande famille humaine, et
» dans ce dernier cas, ils sont soumis au droit
» des gens destiné à procurer le bonheur des
» peuples, en facilitant leurs rapports récipro-
» ques. »

Le droit des gens, *jus gentium*, est celui dont tous les peuples ou presque tous les peuples font usage. C'est l'ensemble des droits et des obligations qui existent entre les peuples.

Plusieurs distinguent un droit des gens *primaire*, et un droit des gens *secondaire.*

Le droit des gens *primaire* est celui que la raison a dicté à tous les peuples, que Dieu a naturellement inculqué à l'esprit humain. En ce sens il ne diffère pas du droit naturel et se confond avec lui.

Le droit des gens *secondaire* prenant sa source dans la raison naturelle, s'est introduit, au fur et à mesure que l'exigeaient les besoins de la vie humaine, par l'usage de presque tous les peuples. Il diffère donc du droit naturel, en ce qu'il existe par la libre volonté des nations. L'obligation qui résulte de cette convention expresse ou tacite, est fondée sur ce principe du droit : *Fides data est servanda,* et repose ainsi sur Dieu lui-même.

Quelques exemples des prescriptions du droit des gens : l'immunité des ambassadeurs ; le droit de faire la guerre en certains cas; le mode de la déclarer et de la poursuivre; le respect des traités

d'alliance et des armistices, le droit de commerce à l'étranger, etc.

Le droit des gens ne participe pas à l'immutabilité du droit naturel ; il est susceptible de changements, du moins, en quelques-unes de ses lois.

En tant que droit positif humain, il a, comme le droit civil, de nombreux points de contact avec le droit canonique ; il en diffère en ce qu'il est plus universel.

De même que le droit canonique rappelle, constate et affirme certaines vérités de l'ordre naturel, leur ajoutant ainsi la consécration de sa suprême autorité, de même il peut mettre en lumière, expliquer et corroborer les principes généraux de morale qui unissent nation à nation, peuple à peuple. L'Église, interprète infaillible des volontés de l'auteur de la nature, a le droit et le devoir d'intervenir ; et plût à Dieu que les différends qui peuvent s'élever entre les peuples, soient toujours soumis à sa haute appréciation et reçoivent la solution de sa souveraine sagesse !

III

Utilité de l'étude du droit canonique.

« Si l'étude du droit canonique, dit Pirhing,
» est un travail rude et hérissé de difficultés, le
» profit en est des plus précieux : *Quantumcum-*

» *que labor hic sit difficultate ferreus, utilitate tamen*
» *est aureus.* »

« Après le trésor des saintes Ecritures, les
» saints canons l'emportent de beaucoup en dignité
» et en utilité sur toutes les autres sciences. »
(Wagnereck.)

« Le théologien studieux, dit Henri Canisius,
» regarde comme une chose nécessaire d'ajouter
» à ses connaissances l'étude des saints canons,
» pour servir à l'utilité et à l'ornement de la sainte
» Église. »

» Je n'hésite pas à affirmer qu'il est indigne du
» nom de théologien, celui qui ignore le droit
» canon..... Le droit canon est, en effet, une partie
» de la Théologie. » (Pignatelli.)

Plus récemment, le docteur Phillips, dans son introduction aux *Lois ecclésiastiques*, constate en notre siècle l'heureux retour à la science du droit canonique. « Il y a lieu d'espérer, dit-il, que cette
» intéressante étude, grâce à l'importance qu'elle
» prend depuis quelques années parmi les théolo-
» giens, acquerra de jour en jour un nouveau
» développement..... De nos jours, que de con-
» flits déplorables auraient pu être évités ou abré-
» gés ! Que de complications demeurées inextri-
» cables auraient été prévenues ou déjouées, si,
» tant du côté du théologien que de celui du
» jurisconsulte, le droit canon n'avait été presque
» complètement relégué dans l'oubli ! Les conjonc-
» tures présentes imposent donc aux uns et aux

» autres l'obligation indispensable de se livrer » avec ardeur à l'étude d'une science qui, seule, » peut fournir la solution d'une foule de questions » palpitantes d'actualité. »

Après ces témoignages empruntés aux canonistes en faveur de l'étude du droit et de son incontestable importance, les rapports, dans lesquels nous ne faisons que glaner, établissent la thèse de l'utilité des études canoniques sur le double fondement de l'autorité et de la raison, d'abord pour les ecclésiastiques, puis pour les législateurs, jurisconsultes, magistrats de l'ordre civil, pour tous ceux enfin dont la mission est d'interpréter les lois et d'en surveiller l'application.

Utilité pour les ecclésiastiques. Les souverains Pontifes et les conciles généraux ont très souvent rappelé aux clercs l'obligation d'étudier la discipline ecclésiastique.

« Statuta Sedis apostolicæ, disait le pape Innocent Ier, vel canonum venerabilia definita nulli » sacerdotum Domini ignorare sit liberum..... Ec» clesiasticorum canonum norma nulli esse debet » ignota sacerdotum. »

Le pape saint Célestin, écrivant aux évêques de la Calabre et de l'Apulie, disait : « Nulli sacerdo» tum liceat canones ignorare ».

Le quatrième concile de Tolède ne sépare pas l'étude du droit canonique de celle des saintes Écritures : « Sciant igitur sacerdotes scripturas » sanctas et canones. »

Tout récemment, dans son encyclique *Inter multiplices* (21 mars 1853), adressée aux évêques de France, Pie IX, parlant de l'éducation des aspirants au sacerdoce, recommandait de leur enseigner avec la Théologie, la science des saints canons.

Le raisonnement vient à son tour corroborer ces témoignages dont la valeur est indiscutable. L'Église est une société fondée par Jésus-Christ pour perpétuer parmi les hommes et jusqu'à la fin des temps, les bienfaits de la rédemption. C'est un royaume dont il est le monarque. Mais pour se mouvoir dans l'espace et dans le temps, pour exercer sûrement son influence, pour être visible, en un mot, comme la cité placée sur la montagne, elle a besoin d'une organisation tangible, d'une hiérarchie humaine, de tout un ensemble de conditions indispensables au bon fonctionnement de sa constitution. Voilà pourquoi le divin Chef exerce son pouvoir par lieutenance. Pierre, le vicaire du Christ, se perpétue dans ses successeurs, les évêques continuent le ministère apostolique, et les prêtres apportent l'appoint de leur indispensable collaboration. Tels sont les cadres de cette armée dont la mission est de conquérir les âmes.

A cette société déjà pourvue d'une hiérarchie divinement constituée, il faut des lois, des règlements, un code, en un mot. L'Église enseigne la loi divine et fait connaître à tous les moyens de sanctification ; mais pour éclairer sa marche, pour

écarter les obstacles, pour maintenir inviolables les saintes traditions, elle s'est entourée depuis l'origine et à mesure que les besoins l'exigeaient, de prescriptions, de règles disciplinaires, de tout un arsenal où peuvent aller puiser ceux à qui incombe une part plus ou moins étendue dans la direction du grand corps. Cet arsenal c'est le droit ecclésiastique. Et si un des premiers biens d'une société, c'est l'ordre ; si l'ordre résulte de l'exacte observation des lois, il faut que ces lois soient connues, par là même soigneusement étudiées, plus particulièrement par ceux qui ont la charge d'en surveiller l'accomplissement.

Cicéron disait qu'il est honteux pour un patricien d'ignorer le code de son pays : *Turpe est viro patricio jus civitatis in qua versatur ignorare.* Ne serait-il pas plus honteux pour les ecclésiastiques, chargés par l'Église de la conduite des âmes dans la voie du salut, d'ignorer les règles établies pour les aider à atteindre plus sûrement ce but? Et cette utilité, ou plutôt cette nécessité devient plus urgente, à mesure que les fonctions sont plus hautes, la mission plus étendue, la responsabilité plus grande.

Ajoutons que la lutte engagée contre l'Église s'exerce presque uniquement sur le terrain législatif. Dans notre siècle d'indifférence et de positivisme, les esprits ne se passionnent plus guère pour les erreurs purement spéculatives; on ne tourne plus contre l'Église les armes un peu vieil-

lies du sophisme; le fort du combat a quitté les hauteurs de l'intelligence pour descendre sur le terrain des faits et surtout de la législation. C'est contre les droits de l'Eglise que se dirigent les attaques des législateurs du jour; ce sont ces droits qu'il importe de connaître pour les défendre. C'est le code ecclésiastique qu'il faut étudier, afin de pouvoir prononcer le *non licet*, en s'appuyant sur les saintes règles exactement connues et sagement interprétées.

Utilité pour les jurisconsultes, magistrats, etc. Un de nos plus célèbres jurisconsultes, Toullier, a dit cette parole : « Il y a une alliance réelle et néces-
» saire entre le droit civil, la morale et la religion.
» C'est de leur accord que dépendent la bonté des
» institutions d'un État, la paix de la société en
» général, et le bonheur de chacun de ses mem-
» bres en particulier. »

M. Dupin, dans son *Manuel du droit public ecclésiastique français*, publié en 1844, s'exprime en ces termes : « Depuis longtemps je conseille aux
» jurisconsultes, aux magistrats, à tous les hom-
» mes publics, de reprendre une étude jadis fort
» cultivée, et qui depuis a malheureusement cessé
» de faire partie de l'enseignement dans les facul-
» tés de droit, je veux parler du droit canonique.....
» Ce qu'aucun jurisconsulte, aucun homme émi-
» nent dans l'État, aucun prêtre ne peut ignorer,
» ce qu'il ne lui suffirait pas de savoir imparfaite-
» ment, ce sont les principes sur la nature, le gou-

» vernement, la hiérarchie de l'Église et sa disci-
» pline ; c'est l'histoire des usurpations incessam-
» ment renouvelées et toujours croissantes du
» pouvoir civil sur l'ordre spirituel, et l'histoire
» corrélative des obstacles et des barrières que
» nos pères y ont apportés..... Ces principes im-
» portants, souvent controversés, rarement bien
» connus, doivent être étudiés à l'égal de nos lois
» politiques sur lesquelles ils exercent tant d'in-
» fluence. Une exacte connaissance du droit cano-
» nique sera toujours le meilleur moyen de con-
» fondre l'usurpation et d'y résister avec succès. »

Ces preuves d'autorité sont largement suffisantes pour démontrer l'utilité souveraine de l'étude du droit canonique, pour le magistrat aussi bien que pour le prêtre.

Enfin, s'il est reconnu que la société civile doit être soumise à la société religieuse : si de ce principe découle la conséquence qu'aucune loi civile ne peut être en opposition avec les lois ecclésiastiques, il faut conclure que législateurs, jurisconsultes et magistrats ont le devoir de connaître le droit canonique, afin que le sujet de l'État, qui est en même temps sujet de l'Église, ne soit jamais mis en demeure de désobéir à l'une, pour obéir à l'autre.

Aux époques où la société était profondément chrétienne, le droit civil, public et privé était en parfait accord avec les principes du droit ecclésiastique, et les lois émanées des deux puissances

marchant d'un pas égal, on voyait régner entre le sacerdoce et l'empire la concorde et la paix, qui sont les plus fermes remparts des États contre la révolution et l'anarchie. Nous faisons des vœux pour que renaissent ces beaux jours. L'étude sérieuse et approfondie du droit canonique peut contribuer pour une large part à préparer la réalisation de ces espérances.

Qu'il nous soit permis de noter parmi les bons rapports, sans toutefois vouloir établir des degrés de prééminence, ceux des archiprêtrés de la Chapelle-de-Guinchay, de Charolles, de Buxy, de Sennecey-le-Grand, de Matour, de Saint-Bonnet-de-Joux, de Semur, de Givry, de Lucenay-l'Évêque.

OCTOBRE

SOURCES DU DROIT CANONIQUE.

I. Indiquer les principales collections du droit canonique antérieures au *Corpus juris*. — II. Description des diverses parties du *Corpus juris*. — III. Faire connaître les collections postérieures jusqu'au concile de Trente.

Un certain nombre de rapporteurs, au début de leur travail, établissent le double sens dans lequel on peut entendre l'expression *sources du droit canonique :* 1° c'est la puissance législative qui réside dans l'Église, puissance exercée d'abord par Notre-Seigneur et les Apôtres, puis par les souverains Pontifes et les conciles généraux; 2° ce sont les monuments mêmes où sont consignées les lois canoniques qui forment le code législatif de l'Église.

Plusieurs rédactions se bornent à signaler le premier genre de sources; quelques-unes s'attardent à des développements qui n'ont pas ici leur place, des questions ultérieures devant rechercher les vraies bases de la puissance législative. Le but qu'il s'agit d'atteindre, c'est de classer, en suivant l'ordre des temps, les différents recueils qui ont enregistré les lois, et de suivre rapidement la série des évolutions du droit canonique à travers les âges.

Les canonistes partagent chronologiquement en trois groupes les monuments qui renferment les lois ecclésiastiques. Le premier comprend les collections antérieures au Décret de Gratien, c'est le *jus antiquum*. Le deuxième comprend les diverses parties qui composent le *Corpus juris*, c'est le *jus novum*. Le troisième renferme les décisions du concile de Trente et les lois postérieures, c'est le *jus novissimum*.

L'objet de la conférence qui nous occupe était de faire connaître : 1° les collections antérieures au *Corpus juris ;* 2° les diverses parties du *Corpus juris ;* 3° les collections postérieures jusqu'au concile de Trente.

I

Collections antérieures au Corpus juris.

Dans les premiers temps de l'Église, au milieu des orages qui grondaient autour de l'institution divine, évêques, prêtres et fidèles n'avaient d'autres règles de la foi et des mœurs, d'autres prescriptions disciplinaires, que la transmission orale et traditionnelle des enseignements apostoliques. La ferveur qui animait les chrétiens rendait, du reste, peu nécessaire l'imposition de règlements comminatoires et de lois pénales.

Il est indubitable cependant que, même alors,

quelques dispositions législatives durent être formulées, suivant les exigences du moment. S'appuyant sur les traditions apostoliques, ces prescriptions recueillies et enregistrées par les premiers successeurs des Apôtres, s'augmentèrent peu à peu de nouvelles ordonnances, dont le besoin se faisait d'autant plus sentir, qu'à la première ferveur et à la période de lutte sanglante, avaient succédé les premiers symptômes du relâchement et les dangers d'une paix honorable.

Constitutions apostoliques. — L'histoire du droit signale, en tête des collections juridiques, un corps d'ouvrage divisé en huit livres, et qui a pour titre : *Constitutions apostoliques.* Ce recueil, ainsi que celui des *Canons des Apôtres* qui s'y trouve adjoint, serait, disent les uns, l'œuvre du pape saint Clément, disciple du bienheureux Pierre et son troisième successeur sur le siège apostolique. On ne saurait, disent les autres, attribuer à cette œuvre une aussi ancienne origine. Car, pour ce qui regarde en particulier les *Constitutions apostoliques*, considérées généralement comme apocryphes, il est difficile de les faire remonter plus haut que le troisième siècle. Le cardinal Bellarmin constate qu'elles jouissaient chez les Grecs, à une date très ancienne, d'une grande autorité; que cependant le concile *in Trullo* les a rejetées comme interpolées par des mains hérétiques. Au reste le pape saint Gélase, dans un concile tenu à Rome, les a déclarées apocryphes.

Quoi qu'il en soit de la valeur documentale de ce recueil chez les Grecs, l'Église latine ne paraît les avoir mentionnées qu'à partir du seizième siècle. Elles figurent dans plusieurs collections des conciles, en particulier au premier volume de la collection de Mansi, avec le texte grec et la traduction latine.

Sans nous engager à ce propos dans une discussion longue et difficile, il nous sera permis de donner les conclusions de Biner (*Apparatus juris canonici*) : 1° les huit livres qui composent ce qu'on appelle les *Constitutions apostoliques*, ne viennent pas des Apôtres et n'ont pas été écrits par saint Clément ; 2° lesdites constitutions sont cependant très anciennes et contiennent une foule de choses utiles ; 3° quoiqu'elles aient pu être à l'origine pures de tout mélange, et qu'elles n'aient d'abord rien contenu de contraire à la doctrine catholique, elles ont été dans la suite corrompues en plusieurs points par les hérétiques. En somme, valeur historique incontestable, force juridique très douteuse.

Canons des Apôtres. — Comme annexe au huitième livre des *Constitutions apostoliques*, plusieurs autorités ont placé les *Canons des Apôtres*. Sur ce recueil, grand partage d'opinions.

Ces canons, disent les uns, les protestants surtout, ne jouissent d'aucune valeur ; saint Gélase, en 494, les a classés au nombre des livres apocryphes. On n'est pas fixé sur leur nombre : ici on

en compte 60, là 50, ailleurs 85. Au *Corpus juris*, ils sont inscrits au nombre de 84, immédiatement avant le livre des *Décrétales*. Enfin, ils renferment en certains points une doctrine étrangère à celle des Apôtres.

D'autre part, un grand nombre de canonistes regardent comme authentiques les 84 canons insérés dans le *Corpus juris*. Ces canons, dit Schmier, ne sont autre chose que des constitutions données par les Apôtres après l'ascension du Sauveur et rédigées en grec par le pape Clément. Tertullien, saint Athanase, saint Jean Damascène les tiennent pour authentiques.

Entre ces opinions contradictoires, la critique s'est longtemps exercée, sans arriver pourtant à faire la vraie lumière. Il n'entre pas dans notre plan de la suivre au milieu de ce dédale. Nous croyons satisfaire aux exigences les plus légitimes en résumant, sous forme de propositions, ce qu'on peut dire sur ce sujet.

1° Les Canons dits des Apôtres étaient probablement inconnus avant le milieu du troisième siècle. La grande dispute sur la date de la célébration pascale, à la fin du deuxième siècle, la controverse sur la réitération du baptême pour les hérétiques convertis (258), ne se seraient pas produites; car les *Canons des Apôtres* donnent sur ces points des décisions absolument précises.

2° Ces canons sont cependant très anciens et probablement déjà connus dans l'Eglise vers la

fin du troisième siècle ou au commencement du quatrième. Les adversaires de l'opinion qui leur refuse toute autorité, ont de solides raisons de croire que les Pères de Nicée en eurent connaissance.

3° Les 84 canons, tels qu'ils sont inscrits aujourd'hui au corps du droit canonique, ont toujours été reçus dans l'Église grecque, mais non dans l'Eglise latine. Justinien en apprécie la valeur; le concile *in Trullo* les reçoit comme une tradition des Apôtres. En Occident, la collection de Denys le Petit ne renferme que les 50 premiers; le concile de Latran (769) déclare que l'Église romaine ne reçoit parmi les *Canons des Apôtres* que les 50 premiers, et cette décision est confirmée par le cardinal Humbert, légat du pape Léon IX en Orient.

4° Dans les 50 canons reçus par l'Église romaine et dans la suite par toute l'Église latine, il est possible de donner une interprétation favorable à quelques points qui paraissent d'abord hétérodoxes; certains articles notoirement interpolés par les hérétiques doivent être rejetés.

5° Il parait plus probable que les *Canons des Apôtres* ne viennent pas des Apôtres et n'ont pas été publiées par saint Clément; la déclaration de saint Gélase appuie cette proposition. Mais il est bon de remarquer que, pour avoir qualifié d'apocryphes ces canons, le saint pape n'a pas entendu déclarer que ces monuments anciens ne renfer-

ment pas dans leur généralité beaucoup de choses conformes à la tradition apostolique, à la vraie doctrine et aux bonnes mœurs.

§ 1. — Collections grecques.

La paix et la liberté avaient été données à l'Église par Constantin, et le fonctionnement régulier des institutions était assuré. A partir de ce moment, il fut possible aux pasteurs de se réunir et de soumettre aux délibérations communes de nombreux points de controverse. Sous le contrôle souverain du chef de l'Église, des décisions furent prises concernant la foi, les mœurs et la discipline. On songea aussitôt à les codifier, et l'Église grecque entra la première dans cette voie.

Au concile de Chalcédoine tenu en 451, il fut demandé lecture de plusieurs règles précédemment édictées sur différents points de discipline. Ces règles, reconnues par les Pères comme l'expression du véritable enseignement de l'Église, portaient des numéros d'ordre; c'était la preuve qu'elles étaient empruntées à une ou même à plusieurs collections antécédentes. Impossible de préciser davantage sur ce premier code de l'Église grecque. Il y aurait eu une collection portant le titre très contesté de *Code des Canons de l'Eglise universelle* et renfermant les canons des conciles de Nicée, d'Ancyre, de Néocésarée,

de Gangra, d'Antioche et de Constantinople. Rien de certain sur l'auteur.

Jean, surnommé le Scholastique, prêtre d'Antioche, puis évêque de Constantinople sous le règne de Justinien, de 564 à 578, est regardé comme l'auteur d'une collection qui, tout en rappelant les précédentes, y apportait de notables additions, et substituait à l'ordre purement chronologique suivi jusqu'alors la division par classes de matières.

Jean le Scholastique, après avoir donné raison du nouvel ordre qu'il adopte dans son code, le divise en 50 titres, suivant la diversité des objets. Il énumère les canons déjà codifiés et ceux qu'il a insérés lui-même : 85 canons des Apôtres, 20 de Nicée, 25 d'Ancyre, 14 de Néocésarée, 21 de Sardique, 20 de Gangra, 59 de Laodicée, 6 de Constantinople, 7 d'Éphèse, 27 de Chalcédoine, enfin 68 canons de saint Basile qui n'avaient trouvé place dans aucune collection précédente.

Citons pour mémoire un autre recueil attribué au même auteur et appelé *Nomocanon*, parce qu'il renfermait, outre les canons sacrés, des lois empruntées au code Justinien.

Le concile *in Trullo* (672) fut l'occasion d'additions nouvelles. Qu'il nous suffise de dire que des canons publiés par ce concile ou plutôt conciliabule, l'Église romaine n'a approuvé que ceux qui n'avaient rien de contraire aux conciles précédents

et à la saine discipline. Ainsi l'avait déclaré Humbert, légat de Léon IX en Orient.

Photius, le pseudo-patriarche de Constantinople, publia une collection canonique connue aussi sous le nom de *Nomocanon* et divisée en 14 titres qui se subdivisent en chapitres. Cet ouvrage, construit sur le plan de celui de Jean le Scholastique, c'est-à-dire selon l'ordre des matières, se contente de donner sur chaque sujet l'indication des canons qui s'y rapportent, et suit la même ordonnance en ce qui concerne le droit civil. C'est plutôt un commentaire qu'une collection de droit. Il diffère aussi des collections précédentes, en ce qu'il renferme quelques canons, peu importants du reste, qui ne se trouvent pas ailleurs, et en ce que ceux du huitième concile général qui déposa Photius n'y figurent pas.

Cette collection a joui en Orient d'une grande notoriété. Qui ne voit qu'elle est, en certains points, grandement suspecte, à raison de la situation anormale de l'auteur ?

Telles sont les principales collections données par les rapporteurs comme ayant été accréditées en Orient.

§ 2. — Collections latines.

Les canonistes s'accordent généralement à reconnaitre que, jusqu'au sixième siècle, l'Église latine ne posséda pas d'autre recueil faisant autorité que celui des canons de Nicée, auxquels on

avait ajouté comme annexe ceux du concile de Sardique. Nous avons un témoignage précis d'Innocent Ier qui gouverna l'Eglise de 402 à 416 : « *Quod ad canonum observantiam attinet, illis* » *obsequendum esse decernimus qui Niceæ decreti* » *sunt, quos solos sequi Catholica Ecclesia debet et* » *agnoscere.* »

Quant aux canons du concile de Sardique qui paraissent se confondre avec ceux de Nicée, il est à remarquer que ce concile particulier, ayant poursuivi l'œuvre de la condamnation de l'arianisme, a pu raisonnablement être considéré comme partie intégrante du concile de Nicée. Si les Grecs obstinés, les hérétiques de mauvaise foi, refusent d'accorder créance à ces canons, et vont jusqu'à accuser les papes de les avoir rangés frauduleusement sous la dénomination de Nicée, c'est qu'ils rendent un éclatant témoignage à la primauté du pontife romain, et, sur ce point, ils ne sont que l'écho des traditions les plus anciennes et les mieux fondées en droit.

Pour ce qui regarde les constitutions papales non encore codifiées, il reste évident que le fait seul de la promulgation leur conférait une autorité souveraine, indépendamment de tout autre mode de publicité.

Collection de Denys le Petit. Le moine Denys, Scythe de nation, mais Romain par la vie et les mœurs, ce savant illustre auquel on doit la supputation du cycle pascal, est l'auteur d'une collec-

tion canonique que nous possédons encore, et qui, dès son apparition, jouit à Rome et bientôt dans tout l'Occident d'une grande notoriété, sans pourtant avoir jamais eu aucun titre officiel.

Helléniste très habile, il céda aux sollicitations d'Etienne, évêque de Salone, et entreprit la traduction latine d'une collection grecque qui contenait vingt canons de Nicée, vingt-quatre d'Ancyre, quatorze de Néocésarée, vingt de Gangra, vingt-cinq d'Antioche, cinquante de Laodicée et trois de Constantinople.

L'ouvrage qui débute par cinquante canons des Apôtres, contient en outre, tirés de l'original latin, vingt-un canons de Sardique, cent trente-huit canons africains. Il fut appelé *Codex canonum ecclesiasticorum.*

Un second travail publié quelques années plus tard, et qui ne devait faire qu'un tout avec le premier, contient les décrétales des papes, depuis Siricius (385) jusqu'au pontife qui occupait alors le siège apostolique, c'est-à-dire jusqu'à Anastase II (498).

A plus d'un titre, la collection de Denys l'emporte de beaucoup sur les précédentes. L'auteur a réuni en classification distincte les décrets pontificaux, qui jusqu'alors se trouvaient mélangés sans ordre avec les canons conciliaires; c'est un mérite, bien que, soit dit en passant, une codification plus ou moins parfaite et l'absence même de toute codification ne puissent rien ajouter ou retran-

cher à la valeur intrinsèque de ces actes souverains. De plus, la traduction est exacte, le travail est méthodique. L'auteur n'admet rien qu'on puisse qualifier d'apocryphe, si ce n'est cependant les *Canons des Apôtres;* encore a-t-il soin d'avertir qu'il faut se garder de les ranger au nombre des monuments authentiques.

Si ce recueil renferme de regrettables lacunes, il faut l'attribuer moins au fait de l'auteur qu'à l'insuffisance des collections où il a puisé et à l'ignorance où il a été de décrétales très importantes.

Des additions notables furent faites dans la suite à l'œuvre de Denys. On y inséra les décrétales des papes Hilaire, Félix III, Simplicius, Hormisdas, Symmaque et Grégoire II. C'est avec ces additions, et d'autres également importantes, que le pape Adrien I[er] fit don d'un exemplaire de l'ouvrage à Charlemagne, qui en voulait faire la base de toutes ses réformes législatives (774).

Collection espagnole. Le retour des Visigoths à la vraie foi fut le signal d'une renaissance de la discipline ecclésiastique. L'Espagne possédait son *Codex canonum* contenant des actes de conciles provinciaux et un grand nombre de décrétales adressées à des évêques espagnols. Des annexions successives faites à ce recueil, avaient amené une confusion à laquelle se proposait de remédier la collection dite *Isidorienne*, formée vers la fin du sixième siècle ou au commencement du septième.

Le saint archevêque de Séville en est-il l'auteur? C'est un point difficile à élucider. Tout ce qu'on peut dire, c'est que la publication de l'œuvre paraît devoir se dater des dernières années de saint Isidore, vers 636. Divisée comme celle de Denys en deux sections, les canons des conciles et les décrétales, elle a joui à cette époque d'une grande autorité en Espagne : Innocent III, dans une lettre à Pierre, évêque de Compostelle, semble dire qu'Alexandre III son prédécesseur avait qualifié cette collection du titre de *Corpus authenticum*.

Collection du Pseudo-Isidore ou fausses décrétales. Le neuvième siècle donna le jour à une fameuse collection qui renferme bon nombre de documents supposés, notamment des décrétales faussement attribuées aux papes qui occupèrent le siège romain depuis saint Clément jusqu'à saint Sylvestre, et plusieurs autres lettres depuis saint Sylvestre jusqu'à saint Grégoire le Grand.

Ce livre fut accepté et répandu partout, et, pendant plusieurs siècles, personne ne soupçonna la fraude. Ne pouvons-nous pas déjà dire qu'il y a, dans ce fait, au moins une très forte présomption pour établir que rien ne s'y trouvait de contraire aux croyances universellement admises, rien qui sentît l'innovation en quelque point de la discipline?

Le premier qui signala la supposition fut le cardinal Nicolas de Cuse, vers 1450. Les centuriateurs de Magdebourg rejetèrent le livre, mais parce que la doctrine catholique y était exposée

dans son intégrité. Après les protestants, les fébroniens et les gallicans osèrent dire que le Saint-Siège s'était rendu complice de l'imposture. L'historien Fleury reproche aux décrétales isidoriennes d'avoir inauguré « tout un système de droit nou» veau que l'Eglise latine avait adopté par suite » d'une erreur de fait. »

Quelques brèves explications trouvent ici leur place.

Quel est l'auteur des fausses décrétales? Il se nomme lui-même : *Isidorus mercator* (quelques éditions moins anciennes disent : *peccator*). Ce nom d'Isidore a pu faire croire à quelques-uns que c'était l'œuvre de l'archevêque de Séville. Mais des raisons de l'ordre intrinsèque aussi bien que de l'ordre extrinsèque prouvent le contraire. L'auteur n'est pas espagnol, sa patrie est plus probablement la Gaule germaine.

A quelle époque a paru le livre? Probablement, sous le règne de Charles le Chauve, vers 846.

La connivence du siège apostolique dans la confection et la publication du livre des *fausses décrétales*, connivence dont l'accusent les protestants et les jansénistes, est reconnue absolument fausse. Aucun pape, aucun concile ne les ont revêtus du caractère d'authenticité.

Il est faux que les décrétales attribuées aux papes des quatre premiers siècles aient nui à la discipline de l'Eglise, par les maximes prétendues nouvelles qu'elles ont introduites touchant les

jugements des évêques et l'autorité du Pape ; c'est l'accusation de Fleury et de l'école gallicane. La plupart de ces lettres supposées ne sont que des emprunts faits à la doctrine des saints Pères ou aux constitutions authentiques des pontifes romains et des conciles. Du reste, les adversaires que nous combattons ne sauraient nous indiquer le point précis où se montre la nouveauté. Bien au contraire, il est constant que toutes les règles renfermées dans le *Pseudo-Isidore* sont conformes à la discipline antérieure de l'Église.

Le fait même de l'acceptation du livre pendant un si long espace de temps, ne prouve-t-il pas qu'il n'amena aucune perturbation dans les idées reçues? Puis, son insertion dans le Décret de Gratien, et par là même dans le corps du droit, le fait participer à l'autorité acquise à ce code, par l'enseignement des écoles catholiques.

Quelles raisons a eues l'auteur de se dérober sous le voile de l'anonyme et de donner à ses documents des origines supposées : il est difficile sinon impossible de le dire. Mais ce qui est certain, c'est que son livre n'a rien innové, rien modifié dans l'antique et pure doctrine.

Les rapports citent encore parmi les compilations qui ont précédé le *Décret de Gratien*, celles de Burchard, évêque de Worms (1020), et celle d'Yves de Chartres (1115). Cette dernière, connue sous le nom de *Décret*, était, avant la composition du *Corpus juris*, comme le livre officiel des écoles.

II

Description des diverses parties du Corpus juris.

Le corps du droit canon, *Corpus juris canonici*, se compose : 1° du Décret de Gratien ; 2° des Décrétales de Grégoire IX ; 3° du Sexte de Boniface VIII ; 4° des Clémentines ; 5° des Extravagantes de Jean XXII ; 6° des Extravagantes communes.

1° *Décret de Gratien*. C'est un ample recueil de constitutions ecclésiastiques. Son auteur, moine bénédictin, natif de Chiusi en Toscane, le publia vers l'an 1151. Son but était de corriger les défectuosités des précédentes collections, d'en faire une refonte générale et intelligente et de concilier les oppositions que présentaient entre eux certains documents. C'est pourquoi il donna à son travail, comme plusieurs le prétendent, le titre de : *Decretorum canonicorum collactanea seu concordantia discordantium canonum.*

Le savant canoniste de l'université de Bologne, au lieu de suivre l'ordre chronologique des papes et des conciles, se régla sur l'ordre des matières, et ouvrit une voie nouvelle à l'étude du droit canon, en lui appliquant la méthode scholastique.

Comme compilation, l'ouvrage n'a rien d'origi-

nal ; car, puisant ses matériaux dans les collections antérieures, il en a souvent reproduit les défauts et les inexactitudes. Ce qui fait son mérite, ce sont ses gloses savantes que l'on a appelées : *dicta Gratiani*.

Après avoir, en effet, formulé sous forme de décrets les principes de la doctrine, il veut en faire scientifiquement la preuve, en s'appliquant à établir la concordance de ces décrets et à en tirer des conséquences pratiques.

L'ouvrage comprend dans son ensemble les décisions des conciles, les décrétales authentiques ou supposées, les canons apostoliques, des passages des Pères de l'Eglise, des emprunts au droit romain et à la législation franque, des extraits de divers pénitentiaires et de plusieurs ouvrages d'histoire.

Il se divise en trois parties : les ministères, les affaires et les sacrements ; *de personis*, *de judiciis*, *de rebus sacris*. La première contient 101 distinctions, et chaque distinction plusieurs chapitres. Les 20 premières distinctions ont trait à des questions générales, comme la différence du droit divin et du droit humain et les sources du droit ; les 71 suivantes sont consacrées à l'exposition des principes de la législation canonique à l'égard des personnes.

La deuxième partie a pour objet la procédure judiciaire et renferme l'examen et la solution de 36 cas de droit : *causæ*. A chaque cause corres-

pondent des questions que l'auteur se pose lui-même, et qu'il résout ensuite avec des passages tirés des canons. La troisième question de la trente-troisième cause se rapporte à la Pénitence, et sert d'introduction à un traité en 7 distinctions : *Tractatus de pœnitentia.*

La troisième partie traite des questions liturgiques : *De consecratione.* Elle comprend 50 distinctions.

Nous ne parlerons pas des commentateurs du *Décret* et de ses nombreux glossateurs. Certaines annotations désignées sous le titre de *paleæ* ont vivement exercé les critiques : il est possible que leur auteur pût être un certain *Paucapalea,* disciple du moine canoniste. Ces *paleæ,* inscrites d'abord à la marge, puis en caractères différents, finirent par se confondre avec le texte.

L'œuvre de Gratien était loin d'atteindre à la perfection. Aussi, sous les papes Pie IV et Pie V, une commission ecclésiastique fut chargée d'y faire les corrections nécessaires. Le travail fut promulgué par Grégoire XIII qui avait fait partie de la commission, par la bulle *Cum pro munere.* Le but du Pontife n'était pas de donner à l'ouvrage une autorité légale, mais d'en préconiser la correction et d'interdire à toute personne privée d'en faire une nouvelle.

2° *Décrétales de Grégoire IX.* — Le Décret de Gratien ne pouvait fermer la série des actes authentiques, où devaient se puiser les décisions

législatives que réclamaient les besoins sans cesse renaissants de la société religieuse. A partir d'Eugène III, les papes du douzième siècle publièrent un nombre considérable de décrétales, et deux conciles furent tenus à Latran (1179 et 1215).

De nouveaux recueils durent se produire; et comme le *Décret de Gratien* jouissait alors de la dénomination de *Corpus juris*, des classifications partielles se firent sous le nom de *Décrétales extravagantes*. La plus importante des compilations de ce genre fut le *Breviarium extravagantium*, rédigé vers l'an 1190, par Bernard, prévôt de la cathédrale de Pavie, qui professa le droit canonique à l'université de Bologne.

Cette collection importante, qui avait même comblé quelques lacunes du *Décret*, ne fut pas la seule, ainsi que nous l'avons indiqué. Cette multiplicité de recueils pouvait donner lieu à une regrettable confusion.

Grégoire IX, cet illustre émule de son saint prédécesseur, Grégoire VII, non content de lutter avec toute l'énergie de la dignité sacerdotale contre les audaces criminelles du despote Frédéric II, entreprit, avec l'aide de saint Raymond de Pennafort, un nouveau travail qui devait coordonner les importantes matières fournies par les collections précédentes.

Le moine espagnol, qui avait étudié et professé le droit à Bologne, et qui avait plus tard puissam-

ment secondé saint Pierre Nolasque, son ami, dans la fondation de l'ordre de la Merci, fut appelé à Rome par le Pape, et devint son aumônier et son pénitencier.

Raymond, chargé de recueillir sous l'œil de Grégoire les monuments épars de la législation, se mit à l'œuvre avec tout son zèle secondé par une haute science. Trois années furent employées à ce travail qui parut en 1234. C'est le livre des *Décrétales,* faisant suite au *Décret de Gratien.*

L'œuvre renferme les décrétales omises par Gratien, les constitutions des deux conciles de Latran et les décrétales d'Alexandre III et d'Innocent III.

Elle se divise en cinq livres.

Le premier traite des personnes, c'est-à-dire de l'élection, de la juridiction et des devoirs des clercs.

Le deuxième expose les règles à suivre dans les jugements ecclésiastiques en matière civile.

Le troisième traite des choses sacrées, notamment des bénéfices ecclésiastiques.

Le quatrième expose la législation ecclésiastique sur les fiançailles et le mariage.

Le cinquième, qu'on pourrait appeler le code pénal ecclésiastique, traite des jugements criminels et des peines diverses infligées aux coupables. Ce sont ces titres que les canonistes ont réuni dans le vers suivant :

Judex, judicium, clerus, connubia, crimen.

On a fait à ce recueil divers reproches, notamment celui d'avoir tronqué ou divisé des pièces. C'était sur l'ordre même du Pape que Raymond avait fait des retranchements et supprimé ce qui paraissait superflu. Dans les éditions anciennes, ces coupures étaient indiquées par la rubrique : *et infra*. Plus tard, on combla les lacunes; c'est ce qu'on a appelé : *partes decisæ*.

Laissant de côté les autres griefs, nous nous contentons de constater que, par la bulle *Rex pacificus*, adressée aux universités de Bologne et de Paris, Grégoire IX conféra à ce livre le caractère d'une parfaite authenticité; ce qui fait que toutes les parties de la collection ont véritablement force de loi, indépendamment de leur valeur intrinsèque.

3° *Sexte*. — En 1298, Boniface VIII, jugeant qu'il était opportun de coordonner les actes postérieurs à la précédente collection, donna ordre à Mandagotto, archevêque d'Embrun, Béranger Frédoni, évêque de Béziers, et Richard de Sienne, de faire cette nouvelle compilation; voulant que ce recueil fût comme le supplément des cinq livres des *Décrétales*, il lui donna le nom de *Sexte* ou sixième livre.

Le *Sexte* est lui-même divisé en cinq livres. Il contient les dernières lettres de Grégoire IX, celles des papes qui lui ont succédé, les décrets des conciles généraux tenus à Lyon en 1241 sous

Innocent IV, et en 1274 sous Grégoire X, et enfin les constitutions de Boniface VIII.

Le *Sexte* fut promulgué en 1299, par la bulle *Sacrosanctæ Romanæ*, adressée à l'université de Bologne.

4° *Clémentines*. — Au commencement du quatorzième siècle, Clément V, premier pape d'Avignon, fit faire une nouvelle collection de décrétales, composée des canons du concile de Vienne (1312) qu'il présida en personne, et de ses propres constitutions. Surpris par la mort, il n'eut pas le temps de la publier, et ce fut par l'ordre de son successeur, Jean XXII, qu'elle vit le jour en 1317.

Cette collection est appelée *les Clémentines*, du nom de son auteur, et parce qu'elle ne renferme pas d'autres constitutions que celles de ce Pontife. Elle est également divisée en cinq livres.

5° *Extravagantes de Jean XXII*. — Les *Extravagantes* furent ainsi nommées, parce qu'elles ne faisaient d'abord partie d'aucune collection ; elles erraient en dehors du *Corpus juris*, « extra vagantes. » On avait d'ailleurs déjà donné ce nom aux monuments de la législation canonique qui avaient paru depuis le *Décret de Gratien* jusqu'à la collection grégorienne.

Les *Extravagantes* se composent de 20 constitutions du pape Jean XXII, qui occupa pendant dix-huit ans le siège pontifical. La classification ainsi que la publication sont dues à un auteur

inconnu (1325). Elles ne renferment qu'un seul livre divisé en 14 titres.

6° *Extravagantes communes.* — La dernière année du pontificat de Sixte IV (1484), parut sous le nom d'*Extravagantes communes*, le recueil des constitutions et décrets des papes, depuis Urbain IV jusqu'à Sixte IV, c'est-à-dire des vingt-cinq pontifes qui occupèrent le siège apostolique de 1261 à 1383. Ce travail, divisé en cinq livres, est également d'un auteur inconnu.

Ces deux dernières collections n'ont d'autre valeur que la valeur intrinsèque des constitutions qui y sont recueillies.

Tel est le *Corpus juris canonici*, qui renferme le droit commun de l'Eglise. Les décrétales et les canons qui en font partie sont donc maintenant encore obligatoires. Seule, la coutume légitimement introduite, peut permettre de s'en écarter.

III

Collections postérieures jusqu'au concile de Trente.

Le livre du *Corpus juris canonici* est clos. Ce n'est pas à dire, comme l'insinue un rapporteur (est-ce bien sérieusement?), que les constitutions pontificales qui n'y sont pas renfermées se trouvent, par rapport à celles de la collection générale, dans une situation d'infériorité bien imméritée. Que faudrait-il dire alors des décrets du concile

de Trente? Il y a des décrétales classées et des décrétales non classées : voilà toute la différence.

Nos confrères ont trouvé peu de chose à dire sur les collections postérieures au *Corpus juris*. Quelques-uns ont parlé des actes des conciles de Constance, de Bâle et de Florence. Il nous semble que là n'est pas la question.

Y a-t-il eu des recueils canoniques après les *Extravagantes?* Voici la réponse que nous trouvons dans plusieurs travaux.

Un septième livre de décrétales fut projeté par Grégoire XIII et entrepris par Sixte V. La publication devait se faire sous le nom de *Décrétales de Clément VIII*. Une des raisons qui s'opposèrent à cette publication fut, paraît-il, la défiance qu'on avait des gloses et commentaires que les juristes ne manqueraient pas d'appliquer à ces décrets, comme on l'avait fait pour les autres parties du *Corpus juris*.

L'ouvrage parut cependant en 1598. Mais il fut aussitôt retiré. Il ne fait donc pas partie du corps du droit.

Il avait paru aussi une collection de décrétales de Sixte IV à Sixte V, élaborée par Pierre Mathieu, célèbre jurisconsulte de Lyon. L'auteur voulait également l'appeler le septième des décrétales. Ce livre ne jouit d'aucune autorité publique.

On a cité les *Institutions canoniques* de Paul Lancelot. L'auteur assure dans sa préface avoir travaillé par l'ordre du pape Paul IV. Il publia son

œuvre en 1563, quelque temps avant la conclusion du concile de Trente. Ce livre n'est revêtu d'aucune approbation, mais ne laisse pas de présenter quelque utilité.

On a parlé encore du *Bullaire* de Laerce Cherubini qui parut en 1586 et fut continué par son fils, moine bénédictin. Plusieurs collections de ce genre s'élaborèrent successivement. Toutes n'ont de valeur que celle qui est inhérente à chacun des actes pris à part.

Ont été aussi énumérées parmi les collections canoniques, les règles de la chancellerie, rédigées par ordre de Jean XXII au nombre de 72 et qui ont subsisté jusqu'à nos jours avec peu de changements ou d'additions.

Nous avons terminé le compte rendu des travaux sur les *Sources du droit canonique*. Plusieurs rapports soigneusement élaborés nous ont servi de guides. Nous rappellerons en particulier ceux des archiprêtrés de Paray-le-Monial, de Chalon (Saint-Vincent), de Charolles, de Bourbon-Lancy, de Saint-Germain-du-Bois, de Semur-en-Brionnais, de Marcigny, de Chauffailles, de Sennecey-le-Grand.

ANNÉE 1891

HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

VIE RELIGIEUSE

ORDRES RELIGIEUX (SUITE)

LES CHEVALIERS DE LA MILICE DU TEMPLE (SUITE)

JUILLET

I. Situation prépondérante de l'ordre en Europe et surtout en France à la fin du treizième siècle. — II. Chefs d'accusations contre l'ordre. — III. Poursuites de Philippe le Bel auprès de Clément V et intervention des autres souverains. Motifs de l'action des puissances.

Les rapports historiques de la dernière année avaient à étudier l'origine de l'ordre fameux des Chevaliers du Temple. Ils devaient aussi enregistrer l'accueil bienveillant qui fut fait à cette institution par la société religieuse du moyen âge, et la faveur non moins grande que lui valurent ses exploits guerriers et les services de premier ordre rendus à la cause chrétienne.

Puis, il y avait à noter, l'histoire en main, les développements rapides d'une association dont les débuts furent si humbles. Il fallait montrer l'importance considérable, les richesses immenses

de ces moines soldats qui ne voulurent d'abord s'appeler que les pauvres chevaliers du Christ.

Notre compte rendu, s'inspirant des meilleurs travaux de nos conférenciers, a essayé de tracer la physionomie de cette première période qu'on peut appeler période d'honneur et de gloire. La tâche n'était point trop difficile; il y avait assez de clarté dans les annales contemporaines, et l'histoire n'avait pas à se frayer une route pénible et peu sûre entre les exagérations de la louange et les perfidies du pamphlet.

Mais nous entrons dans la période douloureuse; et déjà se dessinent les lignes sombres de ce grand problème que les recherches les plus consciencieuses, les travaux les plus savants, n'ont pas résolu et ne résoudront peut-être jamais. Il est facile de comprendre la situation difficile des rapporteurs, et l'analyse que nous faisons de leurs travaux se ressentira nécessairement de ces obscurités et de ces incertitudes.

Avant de suivre les péripéties de ce triste drame, il fallait, sur l'indication du programme, constater, avec preuves à l'appui, la situation prépondérante de l'ordre en Europe, à la fin du treizième siècle.

I

Situation prépondérante de l'ordre en Europe et surtout en France à la fin du treizième siècle.

Depuis la chute de Saint-Jean-d'Acre, dernier boulevard de la chrétienté en Orient (1291), les Templiers, qui avaient bravement payé de leurs personnes, se retirèrent, au nombre de dix seulement, à Limisso, dans l'ile de Chypre. Mais avant d'être chassés de la Palestine, ils possédaient grand nombre de riches établissements en Europe. L'impossibilité de poursuivre désormais le grand but qui avait présidé à la constitution de l'ordre, dut contribuer pour une large part à l'agrandissement de sa puissance en Occident, comme aussi à la décroissance de plus en plus rapide de leurs vertus premières et au déclin de l'esprit religieux, résultat inévitable d'une excessive richesse et des habitudes d'oisiveté et de luxe.

Ce fut un malheur, sinon une faute, pour les Templiers, de s'être établis exclusivement dans les couvents d'Europe, sans chercher à se ménager un retour vers l'Orient. Tandis que les Hospitaliers de Saint-Jean, désireux de se choisir un poste d'observation, d'où il leur serait plus facile de reprendre une généreuse offensive contre les éternels ennemis du nom chrétien, s'empareront de Rhodes et

sauront infliger de sanglantes, mais décisives représailles, le Temple s'écroulera de la façon la plus tragique, la plus tristement honteuse.

Quoi qu'il en soit, l'ordre du Temple jouissait en Europe et surtout en France, au déclin du treizième siècle, d'une très grande influence. Bien des motifs expliquent cette situation exceptionnellement prépondérante. Le nombre d'abord. Guillaume de Tyr affirme que, de son temps, le Temple comptait trois cents chevaliers. Moins d'un demi-siècle plus tard, il atteint, dit Mathieu Paris, le chiffre de neuf mille. A la fin du treizième siècle, à ne prendre que la plus modeste évaluation, ils sont quinze à vingt mille. Ajoutez un personnel considérable de frères servants, appelés à prendre part aux expéditions militaires, et un nombre difficile à apprécier de sujets de l'ordre employés à l'exploitation des domaines ou commanderies : on les désigne sous les noms variés d'hommes libres, d'hommes de corps, de recommandés, de colons partiaires, de casaliers ou préposés à la garde des casaux, fermes et villages, etc.

L'ordre qui a rapidement étendu ses ramifications dans tout l'Occident, se répartit en plusieurs centres principaux ou provinces; les provinces se divisent en prieurés, les prieurés en commanderies, et les commanderies en domaines ou métairies. C'est comme un réseau qui enserre l'Europe presque tout entière.

Il y a dix-sept provinces : Chypre, Portugal, Castille, Aragon, France et Auvergne, Aquitaine, Limousin, Provence, Angleterre, haute Allemagne, Brandebourg, Bohême, Italie, Sicile, Pouille, Hongrie et Slavie. Plusieurs historiens évaluent à neuf mille le nombre des maisons. En Castille, indépendamment des autres domaines, les Templiers possèdent dix-sept places fortes.

Mais c'est le Temple de Paris qui, à l'époque où nous sommes, est devenu le chef-lieu de l'ordre. Grâce aux libéralités de Louis VII, de Philippe-Auguste et surtout de Saint-Louis, c'est un établissement puissant et somptueux. Situé au centre de Paris, avec un territoire égal au tiers de la cité, c'est une ville dans la ville, c'est presque un État dans l'État. A l'abri de puissantes murailles et protégé par une citadelle aux proportions imposantes, le Temple peut contenir une armée. C'est la résidence du grand maître, dont la dignité est celle d'un souverain, exerçant dans son domaine le droit de haute, moyenne et basse justice. L'église du couvent est un asile inviolable ; et quant Philippe le Bel entend gronder l'émeute que la falsification monétaire a soulevée, c'est au Temple qu'il demande un refuge. Derrière ce donjon crénelé plus puissant que son Louvre, il peut attendre que le calme se fasse. Quatre siècles plus tard, les débris de cette puissante forteresse abriteront une autre royauté, mais sans pouvoir l'arracher à la fureur d'autres flots populaires.

Les richesses sont immenses; déjà les précédents travaux en ont parlé. La haute faveur dont l'ordre bénéficia depuis son début lui avait amené un accroissement rapide de richesse mobilière et immobilière. A ces époques de foi profonde, alors que tous les regards se tournaient vers l'Orient, et que chacun voulait contribuer pour sa part à la délivrance du saint tombeau, tous ceux qui ne pouvaient pas aller guerroyer contre l'infidèle, tenaient à honneur de donner une portion de leurs biens à ces moines chevaliers que l'Eglise avait consacrés pour en faire les soldats d'une croisade permanente. On vit même un roi d'Aragon léguer en mourant ses États aux ordres militaires. On s'estimait heureux de pouvoir ainsi participer en quelque manière aux mérites de la guerre sainte, afin de se ménager un bienveillant accueil auprès du souverain Juge.

Et ce n'étaient pas seulement les princes de la terre et les heureux du monde qui s'empressaient d'apporter leur offrande; les artisans, les gens du peuple, quand ils n'avaient rien à donner, faisaient à l'ordre hommage de leurs personnes, et, sans abdiquer complètement leur liberté, devenaient ce qu'on appelait les *hommes* du Temple. Un grand nombre, moyennant un faible cens acquitté chaque année, se mettaient sous la protection des chevaliers. Dans un temps où les exactions de maint bailli ou sénéchal pressuraient impitoyablement le pauvre peuple, ce n'était pas acheter trop

cher, même du sacrifice de sa liberté, une sécurité garantie par l'immense influence dont jouissait la puissante association.

Telle était la confiance inspirée par ce merveilleux organisme, que rois et princes, grands seigneurs et riches négociants n'hésitaient pas à confier au Temple la garde de leurs trésors, la surveillance de leurs intérêts pécuniaires; c'était l'intermédiaire le plus sûr pour les transactions commerciales. Au treizième siècle, le Temple faisait ce qu'on appelle aujourd'hui la banque. Non seulement les papes l'établissaient gardien des offrandes recueillies pour les croisades ; non seulement les empereurs, rois et princes tenaient en dépôt, dans les couvents de l'ordre, l'argent du fisc, leurs biens mobiliers et jusqu'à leurs bijoux, le négoce trouvait en lui le plus facile auxiliaire, les transmissions d'argent, les paiements ou retraits de dépôts pouvant s'opérer d'une place sur une autre, par un simple mécanisme d'écritures, sans transport réel de numéraire : c'était la lettre de change.

Autre cause d'influence : les innombrables privilèges au double point de vue spirituel et temporel. Le respect et l'admiration des peuples étaient acquis à un ordre qui, joignant la piété à la bravoure, avait rendu d'importants services à la cause chrétienne, en refoulant les hordes musulmanes prêtes à faire irruption dans le monde occidental. Aussi, soit pour récompenser de très réels bien-

faits, soit pour aider au recrutement d'une milice si appréciée, les papes comblent de faveurs ceux qui veulent s'appeler les chevaliers du Souverain Roi. C'est Eugène III, promettant à celui qui quitte le siècle pour devenir frère du Temple, la remise d'une partie de la pénitence qu'il doit faire. C'est le même Pape qui permet aux Templiers d'entendre la messe dans toutes les églises, même dans celles qui sont frappées d'interdit. C'est Alexandre III déclarant que les chapelains du Temple ont pour absoudre leurs frères autant de pouvoir que peut en avoir un évêque. C'est encore l'autorisation de bâtir des églises et des chapelles qui relèvent directement du Saint-Siège. C'est l'interdiction à tout prélat d'excommunier un Templier. C'est la réserve faite au Pape de tout attentat commis contre un frère. C'est enfin l'exemption de toute juridiction ecclésiastique autre que celle du souverain Pontife.

Des faveurs si exceptionnelles ne pouvaient manquer d'exciter quelques mécontentements de la part du haut clergé. Il a même été dit que si l'ordre eût été soumis à la surveillance des évêques, la porte ne se fût peut-être pas ouverte si facilement et si promptement aux abus criants sous lesquels il a succombé.

Les avantages temporels ne sont pas moindres. Nul laïque ne peut exiger l'hommage de fidélité du grand maître. Pour remplir les plus hautes missions diplomatiques, le Pape ne juge pas qu'il

puisse y avoir de mandataires plus autorisés que les chevaliers. Les aumônes faites au Temple sont récompensées par de précieuses faveurs spirituelles. Les biens de l'ordre sont soustraits par autorité pontificale aux charges nombreuses qui grèvent la propriété. Ils ne sont pas soumis aux dîmes et autres redevances plus ou moins onéreuses; ce sont biens d'Eglise et conséquemment inattaquables et inaliénables. Quoi d'étonnant qu'un ordre si favorisé se soit recruté dans les maisons les plus illustres, et que le Temple renfermât dans son sein l'élite de la noblesse européenne?

Et puis, cet ordre qui se faisait honneur de ne reconnaître d'autre maître que Dieu, qui ne relevait que d'un supérieur qui était le Pape, se retranchait encore derrière la protection du secret le plus inviolable. Délibérations et décisions des chapitres provinciaux aussi bien que du chapitre général, devaient rester ensevelies dans le plus scrupuleux silence. Qui doute qu'à une époque où les esprits peu éclairés sont plus accessibles à tout ce qui touche au merveilleux, une pareille organisation n'ait acquis de ce chef une étonnante influence?

Mais, de même qu'une prospérité excessive est souvent l'avant-coureur d'une ruine imminente, de même les clameurs de l'indignation et du scandale touchent de bien près au concert unanime de louanges et à l'hosanna des multitudes. Et voilà que nous nous trouvons amenés à faire le récit

d'une chute d'autant plus profonde que la gloire était plus grande.

II

Chefs d'accusations contre l'ordre.

La ferveur première s'était promptement refroidie ; c'est ce que constatent tous les historiens, sans trop s'en étonner. Trente ans seulement après l'approbation de l'institut, saint Bernard reprochait aux chevaliers le luxe des vêtements et des armes, l'avidité et l'orgueil. Dans les dernières années du treizième siècle, Grégoire X avait mis au nombre de ses projets de réforme des ordres religieux l'idée de fondre ensemble l'Hôpital et le Temple. En 1289, c'est encore la pensée de Nicolas IV.

Mais voici que quelques années seulement plus tard, éclate comme un coup de foudre le plus formidable réquisitoire qui ait jamais atteint une société religieuse. C'est là que narrateurs, annalistes, philosophes se voient envahis par d'étranges perplexités : il y a si loin d'un affaiblissement même très notable de l'esprit religieux, de désordres personnels même graves, aux imputations effroyables qui pèsent tout à coup sur l'ordre tout entier !

Et cette découverte tristement lamentable se serait produite d'une manière absolument étrange, entre les murs d'un cachot. Deux versions à peu

près semblables pour le fond, différentes seulement de forme, sont données par les chroniqueurs. Les rapports ont adopté de préférence le récit de l'historien français du pape Clément V, Auger de Béziers, prieur d'Aspiran, au diocèse d'Elne en Roussillon. Le récit du contemporain est moins suspect que celui du Florentin Villani.

Un certain Squin de Florian, bourgeois de Béziers, et un Templier apostat furent arrêtés et mis ensemble pour leurs crimes dans une forte prison d'un château royal du territoire de Toulouse. Comme ils s'attendaient chaque jour à être punis de mort, ils firent entre eux comme les gens de mer battus par la tempête : ils se confessèrent l'un à l'autre. Le Templier avoua à son compagnon d'infortune des choses abominables, qu'il disait avoir faites depuis son entrée dans l'ordre, savoir : d'être tombé dans quantité d'erreurs contre la foi, et d'avoir commis d'autres forfaits souvent réitérés, qu'il détailla. Dès le lendemain, Squin fit appeler l'officier royal d'un autre château, auquel il déclara qu'il avait à révéler au roi un secret de telle importance, qu'il en tirerait plus d'avantage que de la conquête d'un nouveau royaume, et il demandait à être conduit au roi auquel seul il pouvait faire cette révélation. Amené en présence de Philippe le Bel, Squin lui raconta exactement la confession du Templier apostat. Sur quoi, ajoute le chroniqueur que nous citons, le roi fit prendre quelques Templiers, avec ordre

d'informer sur ces articles qui se trouvèrent véritables.

Ces révélations monstrueuses se ramenaient à deux chefs principaux : impiétés étranges, impuretés abominables. Renier Jésus-Christ et cracher sur la croix à la réception dans l'ordre, adorer dans les chapitres généraux une espèce d'idole dorée et argentée, voilà pour l'impiété. Se livrer entre eux aux plus graves désordres, au crime contre nature, tel est le côté des mœurs. Nous ne croyons pas devoir entrer dans plus de détails; aussi bien, il pourra être de nouveau question de ces crimes dans le cours de la procédure.

Combien de temps ces dénonciations demeurèrent-elles secrètes, avant d'éclater au grand jour en temps opportun? quelles enquêtes furent faites pour s'assurer de ce qu'elles pouvaient avoir de fondé? il est difficile de le constater. Il est certain pourtant que de sourdes rumeurs se répandirent en France parmi le peuple, rumeurs qui seraient arrivées aux oreilles des Templiers qui s'en plaignirent au Pape. Mais la stupeur fut immense, quand de par le roi et l'autorité séculière mettant le pied dans le domaine de l'Eglise, fut publié pardevant l'Université, à Notre-Dame et dans les églises de Paris, cet acte d'accusation qu'aujourd'hui encore on ne lit qu'avec horreur.

Avant d'en venir à préciser et à détailler, pour ainsi dire, avec complaisance, des griefs qui rappelaient les abominations des sectes les plus éhon-

tées, le factum débute avec la solennelle emphase du procureur : « Chose horrible à penser, révol-
» tante à dire, où la perversité le dispute à l'in-
» famie ! Tout être raisonnable est saisi de dégoût
» et de terreur en voyant une nature qui s'exile
» elle-même et se jette en dehors des bornes de
» la nature, qui méconnaît sa dignité, renonce à
» son principe, s'assimile aux bêtes dénuées de
» sens, descend même au-dessous de la bête !... »

Impiétés sans nom, apostasie, idolâtrie, impudicités monstrueuses, tels sont les chefs d'accusation. Et quand on sait que la plume qui rédigea cet acte est celle de ces légistes sans conscience, de ces sinistres conseillers du roi qui, pour flatter son ambition, donner une couleur de raison à ses sacrilèges revendications, n'ont pas craint d'entasser toutes les calomnies sur le chef suprême de l'Église, sur le magnanime Boniface VIII, on se prend à concevoir d'étranges soupçons, on croit entrevoir de sinistres lueurs.

Ce n'est pas le moment de se prononcer sur le procès ; le problème, du reste, reste toujours posé devant l'histoire. Car, si, à l'heure où nous sommes, les recherches loyales, les études consciencieuses ont pu faire le jour sur des points de détail, les éléments de la solution demeurent presque aussi incertains qu'à cette époque troublée du quatorzième siècle.

Nous venons de constater le fait de l'accusation ; nous avons entendu le grave réquisitoire,

il faut essayer de suivre les préliminaires du procès.

III

Poursuites de Philippe le Bel auprès de Clément V et intervention des autres souverains. Motifs de l'action des puissances.

Il n'est peut-être pas hors de propos d'esquisser d'abord à grands traits la physionomie des deux hommes qui jouèrent dans ce drame le principal rôle : le roi de France et le Pape.

Philippe le Bel, qu'une certaine école a voulu désigner comme l'initiateur de ce qu'on appelait jadis les libertés de l'Église gallicane, comme le vainqueur définitif dans la mémorable lutte engagée entre le Sacerdoce et l'Empire, comme le prétendu vengeur de l'indépendance temporelle des princes, doit nous apparaître, à la lumière de la vérité, avec la tache ineffaçable des plus graves injures infligées au pape Boniface VIII. La féodalité est réduite à l'effacement, c'est le règne des légistes. Et quand ces légistes sont sans conscience, quand ils sont convaincus de falsification de titres, comme Pierre Flotte, quand ils président, comme Nogaret, à l'infâme et sacrilège attentat d'Anagni, le maître qui les inspire ou qui suit leurs funestes leçons, ne saurait

demeurer indemne; et ces poursuites contre la mémoire du vaillant pontife, cette vengeance posthume réclamée à grands cris contre l'intrépide défenseur des libertés et des droits de l'Église, ne sont-ce point de graves motifs de se tenir en garde? Ceux qui entassaient sur la mémoire d'un pape les accusations de magie, d'hérésie, d'intrusion, de simonie, et autres plus graves encore, ne pouvaient-ils pas être soupçonnés de calomnier un ordre illustre, mais gênant? Le point d'interrogation est posé, la critique historique y répondra peut-être un jour.

Après de longs et stériles efforts pour faire cesser la vacance du Siège apostolique, au milieu de la lutte des partis et des revendications de la puissance séculière, le collège des cardinaux, assemblé à Pérouse, avait enfin réuni ses suffrages sur Bertrand de Got, archevêque de Bordeaux, qui prit le nom de Clément V. L'élection d'un pape français avait paru devoir mettre un terme à l'ardeur des compétitions. Mais l'histoire vraie ne saurait accepter les récits passionnés de certains chroniqueurs, qui, par haine du séjour de la papauté à Avignon, faussèrent manifestement les intentions et les faits.

Rien donc de vrai dans cette prétendue surprise de l'élection, ni dans cette entrevue de l'archevêque et du roi à Saint-Jean-d'Angély, ni par conséquent, dans le pacte qui serait intervenu entre ces deux personnages.

Que Philippe ait pu chercher à circonvenir le Pape, espérant rencontrer une résistance moins énergique que celle de Boniface; qu'il ait contribué par ses intrigues à retenir en deçà des monts la cour pontificale, pour avoir plus de prise sur un pontife chez lequel il est difficile de ne pas reconnaitre un peu de faiblesse, cela ressort avec évidence des antécédents du prince et de son absence de scrupules, quand il s'agit de faire prévaloir son ambitieuse domination. Mais il y a loin de là aux insinuations plus ou moins malveillantes des écrivains qui appellent le séjour d'Avignon la captivité de Babylone.

Ces réflexions faites, nous suivons les rapporteurs dans l'analyse qu'ils font des démarches du roi de France auprès de Clément V, dans la question des Templiers.

Bertrand de Got, avant son élévation au pontificat, avait eu connaissance des étranges rumeurs qui commençaient à courir sur le compte des chevaliers. C'est à Lyon, au jour de son couronnement, qu'il paraît avoir reçu du roi les premières ouvertures sur cette grave question.

L'étrange révélation du bourgeois de Béziers semble être venue bien à propos pour encourager le prince qui a juré la perte des Templiers, soit qu'il convoite leurs richesses, soit qu'il redoute la puissance de ce corps qui compte dans ses rangs l'élite de la noblesse et qui échappe à toute immixtion dans ses affaires. Rien n'empêche de

croire même que les horreurs imputées à l'ordre révoltèrent ses sentiments chrétiens.

Mais celui qui se fit à plusieurs reprises falsificateur des monnaies, qui dépouilla les Juifs pour remplir ses coffres toujours vides, ne saurait être à l'abri du soupçon de convoitise. Le prince qui n'a trouvé de refuge au milieu d'une émeute populaire, que derrière les murailles du Temple, qui s'était vu, dit-on, refuser l'admission dans l'ordre, ne peut-il être accusé de redouter cette puissance ? Quoi qu'il en soit, ses instances réitérées auprès du Pape, les menaces qu'il tient suspendues sur sa tête, en réclamant audacieusement la flétrissure d'un pontife, la condamnation d'une mémoire honorée, ne laissent-elles pas planer sur l'ensemble de la conduite de Philippe de trop graves suspicions, le tort, peut-être, d'avoir voulu peser de tout le poids de son despotisme sur une décision qui n'appartenait qu'à l'Église ?

Philippe le Bel savait pertinemment que la cause du Temple ressortissait du Saint-Siège, comme toutes les causes ecclésiastiques. Il s'agissait d'un ordre religieux comblé de privilèges ; et s'il avait à cœur, sinon d'obtenir de plein gré, tout au moins d'extorquer par un système de pression habilement conduit une sentence ardemment convoitée, il ne voulait pas se départir d'une sorte de déférence extérieure pour l'autorité compétente.

Rendez-vous fut donc fixé entre le Pape et le

roi à Poitiers, au mois d'avril 1307. Philippe ne s'y rendit qu'après les fêtes de la Pentecôte, escorté de ses frères, de ses fils et des principaux seigneurs de sa cour. Ce que l'on peut savoir de cette entrevue, c'est que le Pape se refusait à croire à des accusations si graves. Il était bien naturel qu'en présence d'imputations de cette nature, il crût de son devoir de solliciter et d'attendre des éclaircissements, sachant surtout par quelle voie soudaine et assez peu autorisée s'était fait jour cette effrayante dénonciation.

Clément fit ce qu'il devait faire ; il pria le roi de poursuivre ses informations, l'assurant que, de sa part, il ne négligerait rien pour éclairer sa religion. Avait-il déjà alors connaissance de l'appel du grand maître et des principaux Templiers qui, instruits vaguement des bruits qui se répandaient, avaient demandé au souverain Pontife d'être admis à se défendre en sa présence ? On ne peut le savoir au juste. Faut-il aussi placer à cette date la convocation des deux grands maîtres de l'Hôpital et du Temple, invités à se rendre à Poitiers, pour traiter des affaires de la croisade ? même incertitude. Ce qu'il y a de certain, c'est que Jacques Molay s'y rendit seul, Villaret se trouvant en course pour préparer la conquête de Rhodes. Le Pape s'entretint avec le grand maitre du Temple du projet plusieurs fois tenté déjà de réunir les deux ordres en un seul. On dit que Jacques Molay présenta à Clément V un mémoire

qui éloignait absolument cette combinaison. On sait aussi qu'à Paris, le roi l'accueillit avec honneur, affectant même de le traiter avec les plus grands égards.

Les sages atermoiements demandés par Clément V ne pouvaient satisfaire l'impatience du roi. Alors, ce sont messages sur messages. Faut-il donc que la puissance séculière se voie forcée de stimuler le zèle ecclésiastique quand il s'agit d'une cause qui intéresse si gravement la foi et les mœurs? Nul n'ignore que l'affaire regarde le pape; mais le roi n'a-t-il pas aussi, en quelque sorte, charge d'âmes?

Du reste, le roi se rend bien compte de l'irrésolution du pape et de son désir très légitime de se pourvoir, autant que possible, de tous les éléments de certitude, dans une affaire aussi importante. Cependant, il ne craint pas d'avoir recours aux menaces. Il a déjà eu l'impudence de demander la flétrissure publique d'un Pontife qu'il a abreuvé de chagrin, pour avoir maintenu avec fermeté les règles de l'indépendance de l'Église. Il insiste avec audace. Il faut que le jugement d'un pape condamne la mémoire d'un autre pape. C'est l'épée de Damoclès suspendue sur la tête du pauvre Clément V.

Le despote espère-t-il véritablement arracher à celui qu'il terrorise un jugement aussi monstrueux? Pour assouvir ses haines sacrilèges entretenues avec une infernale habileté par les

légistes qui composent son conseil, peut-il croire que l'auguste Victime va enfin céder? Ou peut-être veut-il se servir de cette brutale mise en demeure pour en venir plus facilement à ses fins, pour ce qui regarde le Temple? Nous pencherions volontiers pour cette dernière hypothèse. Nous en avons pour garant l'apaisement qui se produisit sur la question de Boniface VIII, quand le pape, sur le conseil du cardinal de Prato, eut répondu à Philippe qu'une affaire de cette gravité ne pouvait se traiter que dans un concile; et puisque le roi en avait maintes fois appelé à ce moyen, il était sage d'attendre la réunion de l'assemblée qui allait se faire bientôt à Vienne en Dauphiné.

Entre temps, le roi, toujours inspiré par ses conseillers et sous l'empire de sa volonté de fer, a devancé l'action papale, pour forcer la main au juge suprême. Le 13 octobre de cette année 1307, en vertu d'ordres secrets expédiés à tous les sénéchaux et baillis du royaume, dans la nuit, à la même heure, tous les couvents de Templiers sont envahis par des hommes d'armes et les chevaliers arrêtés. Nogaret commandait la troupe qui opéra au Temple de Paris. Cent quarante arrestations y furent faites; et quand la stupéfiante nouvelle se répandit dans le public, le roi, avec ses chartes et ses trésors, s'était renfermé dans la tour du Temple.

Puis soudain on publie à grand renfort de scandale les horreurs reprochées aux victimes, et

le grand inquisiteur de France reçoit ordre d'informer et de faire informer contre eux.

C'était un coup droit porté à l'autorité pontificale, et Clément V ne manque pas de s'en plaindre vivement. On a violé les lois ecclésiastiques en soustrayant la cause à ses juges naturels. Les Templiers appartiennent à l'Église; c'est l'Église qui doit les juger. Les inquisiteurs sont blâmés, tout pouvoir leur est retiré, et le Pape exige que les biens de l'ordre soient réservés. C'est au ministère ecclésiastique que revient la garde des chevaliers; c'est au tribunal du pontife qu'appartient le droit et le devoir d'informer la cause, de prendre sous sa protection les personnes et les biens. Deux cardinaux sont envoyés à cet effet.

Philippe, irrité de cette résistance, écrit au Pape qu'il avait cru nécessaire de prévenir par ces mesures le péril que courait la foi et d'entraver les mauvais desseins des Templiers; que, du reste, il avait agi de la sorte sur la réquisition des inquisiteurs délégués par le Pape lui-même : qu'enfin, ce serait faire injure aux prélats, que de leur enlever, sans une raison légitime, l'autorité qu'ils tiennent de Dieu et le mérite de défendre la foi. Cependant, ajoute-t-on, les prisonniers ont été remis entre les mains des cardinaux, et pour ce qui est de leurs biens, ils seront gardés fidèlement pour être employés entièrement aux besoins de la Terre-Sainte.

On voit que les Nogaret et les Plasian étaient

maîtres passés en hypocrisie non moins qu'en audace.

Pour vaincre ce qu'on appelait l'obstination du Pape, on ne craignit pas d'ameuter l'opinion contre cette résistance qu'on osait qualifier de scandaleuse. La plume des pamphlétaires se prêta à cet odieux office. On fit circuler des libelles où l'on reprochait au Pape d'être vendu aux Templiers; on l'accusait d'une coupable négligence pour les intérêts de la foi; sa tiédeur encourageait les coupables et affligeait l'Eglise de France....., qu'il prenne garde, il est soumis aux lois ecclésiastiques..... Du reste, le roi n'est pas un accusateur, ni un dénonciateur, il est le ministre de Dieu, le champion de la foi catholique, le zélateur de la foi divine, armé, conformément à la tradition des saints Pères, pour la défense de l'Église dont il doit rendre compte à Dieu.....; l'hérésie est un crime qu'il appartient aux princes de punir : Moïse a bien fait mettre à mort vingt-deux mille Israélites coupables d'avoir adoré le veau d'or, et cependant Moïse n'était pas grand prêtre, le sacerdoce appartenant à son frère Aaron..... ; en frappant les Templiers, le roi très chrétien se rendra digne de cette béatitude que Dieu a promise par la bouche de son prophète, par ces paroles : *Beati qui faciunt judicium et justitiam in omni tempore.....*

L'Université de Paris, consultée, avait répondu d'une manière assez vague, il est vrai, mais elle maintenait intact le droit de l'Église. Il fallait se

tourner d'un autre côté. Le pamphlétaire usurpant audacieusement le rôle d'accusateur de l'Église, et attribuant au roi qui avait résisté à ce qu'il appelait les empiétements du sacerdoce une puissance follement exorbitante, avait osé raisonner de la sorte : les Templiers sont hérétiques (les voilà bien sommairement jugés) ; or, l'hérésie est un crime contre Dieu qui est la tête de l'Église. Le bras droit, c'est-à-dire le pouvoir ecclésiastique, doit veiller à ce que la tête soit respectée, sinon, ce devoir incombe au bras gauche, c'est-à-dire au pouvoir temporel. Si ce dernier reste dans l'inaction, les membres inférieurs, c'est-à-dire le peuple, se lèveront pour la défense du chef. — Voilà, certes, une nouvelle théologie, et nous sommes loin des ambitieuses prétentions reprochées à Boniface VIII.

C'est pourtant dans cet esprit que, pour peser sur l'indécision du pontife, Philippe convoque à Tours, pour le mois de mai 1308, un parlement composé des seigneurs et des députés des principales villes. C'était le premier essai des Etats généraux ; et s'il ne fallait que cet exemple pour nous édifier sur la compétence de pareilles assemblées et sur la valeur des résultats qu'elles produisirent dans la suite, il resterait prouvé que c'est un moyen de gouvernement absolument inefficace, pour ne rien dire de plus.

L'assemblée entendit donc le réquisitoire déjà connu. On n'oublia rien de ce qui pouvait frapper

les esprits et exciter une salutaire horreur. Les Templiers furent jugés dignes de mort.

Enfin, pour achever de triompher des hésitations de Clément, et faire révoquer la défense qui lui liait les mains, le roi avait envoyé à Poitiers soixante-douze Templiers qui, interrogés, renouvelèrent en présence du Pape et des cardinaux des aveux précédemment faits. D'autre part, Philippe se rendit une seconde fois à Poitiers, pour presser Clément V de revenir sur sa première décision. Le Pape, ébranlé enfin par tant d'assauts répétés, effrayé aussi, sans doute, par les confessions entendues, se détermina à souscrire à l'ultimatum royal.

Il fut donc convenu que le roi continuerait jusqu'à nouvel ordre d'administrer les biens des Templiers et de retenir leurs personnes sous sa garde, jusqu'à la réunion du concile, mais qu'il ne pourrait les punir sans l'aveu du Pape. La suspense portée contre les inquisiteurs et les évêques fut levée. Permission fut donnée de procéder aux informations contre les Templiers, avec cette condition, toutefois, qu'on devrait les juger dans les conciles provinciaux, et qu'on ne pourrait ni informer, ni statuer sur ce qui regardait l'ordre en général, dont le Pape réservait la connaissance à des commissaires spéciaux. Clément V se réservait à lui-même et au Saint-Siège l'examen et le jugement du grand maître et des principaux commandeurs.

Nous aurons à suivre dans un autre travail les péripéties de ce célèbre procès, à consigner les interrogatoires et la suite des faits, pour en tirer, sinon une complète lumière, du moins, une appréciation aussi impartiale que possible.

La France avoit vu s'élever l'orage, elle assistait la première à ce spectacle unique, d'un souverain puissant et connu pour son indomptable ténacité, aux prises avec un ordre illustre, dont les principaux membres étaient Français, mais qui avait dans toute l'Europe de nombreux et importants établissements.

Quel que fût le mobile qui dirigeait Philippe le Bel, il devait désirer une action commune de la part des souverains, soit pour s'appuyer sur de complaisantes complicités, soit, disait-il, pour faire profiter la religion du bien qu'il attendait de la mesure projetée. Ses instances auprès du Pape, qu'il était bien obligé de reconnaître comme le seul juge compétent, auraient bien plus de force, si les puissances européennes consentaient à le suivre.

Aussi, dès que Philippe a conçu son plan, il s'adresse par lettres ou par ambassadeurs aux souverains. Il leur fait part de ses sinistres découvertes, il les stimule par la considération des dangers que courent la foi et les mœurs. Il n'a garde d'oublier que les trônes ne sont plus en sûreté, tant que subsistera cet ordre, dont l'indépendance, les privilèges exorbitants, l'ambition connue et

l'organisation puissante, mettent en péril tous les pouvoirs.

Diverses furent les réponses et les manières d'agir des princes. Les uns, comme le roi d'Angleterre Edouard II, refusent d'abord de croire à d'aussi graves allégations, et jugent de leur devoir de s'adresser au Pape, pour solliciter sa haute direction. D'autres semblent n'en tenir aucun compte et attendent les événements.

Mais, quand le Pape ébranlé par la constatation d'effrayants aveux, vaincu surtout, on ne peut le nier, par les efforts multipliés d'une politique qui veut à tout prix arriver à ses fins, se décide à appuyer de sa haute autorité l'instruction du procès, l'entraînement devient général.

Le souverain Pontife mande à tous les princes qui ont dans leurs États des maisons de Templiers, de procéder à l'arrestation des sujets de l'ordre, et d'informer juridiquement contre eux en se conformant aux prescriptions canoniques. Quel que soit le motif de cette décision, qu'elle ait été, en quelque sorte, arrachée au Pape par les exigences persistantes de Philippe, qu'elle lui ait été dictée par le devoir de remédier à de grands maux en faisant usage des grands remèdes, on peut dire que ce fut la cause principale de l'intervention des souverains dans cette affaire, sur laquelle il devenait urgent de se prononcer.

Il est bien permis de croire aussi que les richesses du Temple excitèrent des convoitises;

et plus d'un prince put être amené à appuyer de son influence, à désirer même, la disparition d'un ordre qui gênait la liberté de ses allures, et qui était à même de présenter aux volontés les plus despotiques la barrière infranchissable des droits acquis, le rempart solide d'une souveraine indépendance.

Les rapports qui nous paraissent avoir traité la question avec le plus de succès, sont ceux des archiprêtrés d'Autun, de Montpont, de Cluny, de Verdun, de Givry, de Tournus, de Lucenay, de Saint-Léger-sous-Beuvray, etc., etc.

SEPTEMBRE

PROCÉDURES CONTRE L'ORDRE

I. Premiers actes de Clément V ; arrestation des Templiers en France et dans les autres États. — II. Interrogatoire des chevaliers, leur défense et leurs aveux. — III. Convocation du concile de Vienne.

I

Premiers actes de Clément V; arrestation des Templiers en France et dans les autres États.

La question est posée ; des pourparlers ont eu lieu, très vifs de la part du roi de France, patients et mesurés du côté de Clément V. Jusqu'à ce

moment, la diplomatie seule a été en jeu, et déjà nous avons pu entrevoir que si, dans les conseils du souverain Pontife, on n'a rien voulu précipiter, mais prendre toutes les précautions dictées par une sage prudence, il n'en a pas été de même dans les démarches de la cour de France, où s'est déployé un zèle trop impatient pour être vraiment sincère, un entraînement trop violent pour être désintéressé. Mais nos conférences auront à revenir sur ces appréciations, et notre tâche actuelle est d'entrer de plain-pied dans le récit des faits.

Donc, le Pape a déjà eu connaissance des accusations portées contre l'ordre du Temple. Philippe l'en a entretenu en 1305, à Lyon, à l'époque de son couronnement. Dans le courant de l'année 1307, le pontife et le roi se sont abouchés à Poitiers, et, dès ce moment, les articulations sont devenues plus précises, les sollicitations plus importunes. Philippe n'ignore pas que cette cause relève du Siège apostolique ; aussi bien, il ne craint pas de donner à entendre qu'un décret de suppression viendrait à propos venger la foi et la morale outragées.

Le pontife n'est pas de la trempe de Boniface ; au surplus, il est en France et son indépendance n'en peut être qu'amoindrie. On agite devant ses yeux, avec une perfide habileté, le spectre du jugement réclamé de lui, pour flétrir la mémoire d'un pape. Il ne cédera pas.

Le 24 août 1307, Clément V écrit à Philippe une lettre dans laquelle, après avoir rendu hommage aux bonnes intentions du roi, il ajoute : « Nous avions peine à croire ce qu'on nous disait » alors des Templiers, et cela nous paraissait même » impossible. Mais ayant depuis ouï dire des che- » valiers des choses incroyables, nous sommes » contraint de faire, quoique avec une extrême » douleur, tout ce que nous demande l'ordre et » la justice. Or, le maître des Templiers et plu- » sieurs commandeurs de l'ordre, tant de votre » royaume que des autres, ayant appris qu'on » attaquait leur réputation auprès de nous, de » vous et de quelques autres souverains tempo- » rels, nous ont demandé instamment, non pas » une mais plusieurs fois, de nous faire informer » de la vérité de ces accusations qu'ils prétendent » fausses, pour les absoudre s'ils sont innocents, » et les condamner s'ils sont coupables. Ne vou- » lant donc rien négliger dans une affaire où il » s'agit de la foi, nous avons résolu, par le conseil » de nos frères les cardinaux, de commencer » incessamment des informations à ce sujet. »

La lecture de ce document prouve jusqu'à l'évidence que si le Pape se déterminait à instruire la cause des Templiers, il y était amené par d'autres renseignements que ceux du roi de France, dont il avait lieu de soupçonner la complète sincérité.

Clément V voulait assurément faire le jour sur

cette question, mais sans rien accorder à l'empressement hâtif, et en s'entourant de toutes les précautions juridiques. Dans sa pensée, il pouvait y avoir de grands écarts à corriger, une enquête sérieuse à faire, mais il était loin de songer alors à une solution aussi radicale que celle de la disparition d'un ordre fameux. Il était sage de temporiser dans une affaire aussi grave, et nous ne pensons pas qu'on puisse sans injustice incriminer le Pape de négligence, pas plus qu'il ne sera permis plus tard de le qualifier de serviteur complaisant du despote couronné.

Il faut bien convenir cependant que Clément V prévoyait déjà la nécessité d'une grave décision sur cette matière, alors surtout qu'il venait d'échouer dans le projet d'une fusion entre les deux ordres de l'Hôpital et du Temple. Si en cette même année 1307 il avait mandé en France les deux grands maîtres, c'était, sans doute, pour les entretenir du projet de croisade qui lui tenait au cœur, mais aussi pour faire une tentative auprès de ces chefs, à l'effet d'opérer cette réunion qui eût peut-être évité un grand scandale. Jacques Molay, maître du Temple, était venu seul, apportant d'importantes valeurs pécuniaires. Il avait jugé le dessein du Pape irréalisable, et il se trouvait ainsi, de par la volonté du pontife que personne, du reste, n'a accusé de duplicité, sous la main des sbires de Philippe le Bel.

En présence de la volonté manifeste du Pape

de procéder suivant toutes les règles du droit, Philippe se décida à frapper un grand coup, pour avoir raison de ce qu'il appelait l'irrésolution de Clément, et aussi dans la crainte que bon nombre de chevaliers, déjà vaguement inquiets, ne sortissent du royaume en emportant leurs trésors.

Assisté de son conseil intime où figurait l'inévitable Nogaret, il combina ainsi son plan. Des ordres secrets seraient envoyés en province à tous les baillis, sénéchaux, prélats, barons, pour arrêter tous les Templiers qui se trouvaient dans les limites de leur juridiction. Ils saisiraient au nom du roi leurs biens meubles et immeubles, et les garderaient jusqu'à ce qu'il en ait été autrement ordonné.

Il fut ainsi fait, et avis fut donné à tous les officiers royaux de se tenir prêts, bien accompagnés et bien armés, pour le 12 octobre ; de prendre connaissance, la nuit suivante seulement, et cela sous peine de mort, des lettres de cachet qui leur seraient adressées.

Le secret fut si bien gardé, que le 12 octobre, la veille même de l'arrestation, le grand maitre assistait en pompe chez les Jacobins, en présence du roi, aux funérailles de Catherine de Courtenay, seconde femme de Charles de Valois. Le vendredi matin, 13 octobre, tous les chevaliers au nombre de cent quarante, y compris le grand maitre, furent arrêtés au Temple de Paris ; l'expédition était conduite par Nogaret : toujours cet

homme ! Dans les provinces, l'ordre fut ponctuellement exécuté. Le jour même, le roi prit possession de la tour du Temple et y transféra ses trésors et ses archives. Partout les biens furent mis sous séquestre.

Pour ce qui regarde les autres États, nous savons que le roi de France avait fait part à tous les souverains des mesures qu'il avait prises, en les invitant à suivre son exemple. Il lui fut généralement répondu qu'on avait peine à croire aux crimes imputés à l'ordre et que, du reste, on attendrait les instructions du Pape.

Ces instructions furent adressées dans le courant de l'année 1308, aux rois et princes de tous les pays du christianisme : Angleterre, Écosse, Hibernie, Allemagne, Bohême, Hongrie, Pologne, Aragon, partout enfin où les Templiers avaient des établissements. Les lettres pontificales invitaient les princes à suivre l'exemple du roi de France et à s'assurer de la personne des chevaliers, afin de procéder aux informations suivant la teneur des ordonnances préparées à cet effet.

L'accomplissement des prescriptions eut lieu partout sans difficultés. En Aragon, cependant, les chevaliers tentèrent de résister derrière leurs forteresses ; mais le roi Jacques II put s'en rendre maitre.

Antérieurement à ces ordres et dès l'année 1307, le Pape avait mandé à Amaury, seigneur de Tyr et régent du royaume de Chypre, de faire arrêter tous les Templiers qui se trouveraient dans l'ile.

Le souverain Pontife avait-il des raisons spéciales pour agir en Chypre avant de communiquer ses volontés dans les autres pays? rien de positif à ce sujet. Quoi qu'il en soit, les Templiers de l'île, avertis à temps, prirent les armes pour se défendre, et n'auraient point capitulé, s'ils n'avaient craint d'enfreindre les ordres du Pape, à la volonté duquel ils déclarèrent se soumettre. Ils furent tous arrêtés; c'est ce qui ressort de la réponse d'Amaury à Clément V.

Il nous a semblé opportun de rapporter à cette place le fait de l'arrestation des frères du Temple par les ordres de Philippe le Bel, afin de suivre, du moins en ce qui regarde la France, la marche chronologique des événements. Nous poursuivons à la suite de nos rapporteurs l'examen des actes de Clément V.

La nouvelle de cette arrestation arbitraire et du peu de cas qu'on avait fait de ses conseils, surprit douloureusement le Pape. Il s'indignait surtout de ce qu'on avait osé, contre toute règle, informer juridiquement sur les faits apportés à la charge des détenus.

Dans une première lettre du 27 octobre 1307, Clément proteste vivement contre cette violation des lois canoniques. Il représente au roi que les Templiers étant un corps religieux et dépendant immédiatement du Saint-Siège, le souverain temporel ne peut s'en constituer le juge, ni s'emparer de leurs personnes, ni confisquer leurs biens.

Dans une seconde lettre du 1er décembre de la même année, le Pape prie le roi de s'en tenir, sur l'affaire des Templiers, aux instructions que doivent lui communiquer les deux cardinaux qu'il lui députe ; c'était Bérenger de Frédol et Étienne de Suisi. En même temps, le grand inquisiteur, Guillaume de Paris, est vivement réprimandé pour avoir entrepris la poursuite juridique des Templiers. C'est, dit le Pape, un attentat contre l'autorité apostolique. En conséquence, les pouvoirs des prélats et des inquisiteurs de France sont suspendus, et l'affaire est évoquée au tribunal du Saint-Siège et aux juges qui seront désignés pour la cause.

Nous avons vu précédemment avec quelle mauvaise grâce le roi reçut d'abord ces décisions basées sur les vrais principes du droit, et comment ensuite, s'étant radouci, il témoigna de sa docilité à l'égard des cardinaux légats. Il annonçait au Pape, le 24 décembre, qu'il remettait entre leurs mains les personnes des chevaliers, et que, pour leurs biens, il les faisait garder pour être employés aux besoins de la Terre-Sainte.

Nous n'avons pas à suivre ici la conduite du roi, ni les intrigues déloyales qui se machinaient dans son entourage, pour forcer la main du pontife qu'on osait accuser de négligence, sinon de complicité. Poursuivant la recherche des actes pontificaux, nous constatons qu'à la suite des aveux recueillis par le Pape lui-même à Poitiers,

et par ses mandataires à Chinon, il fut enfin décidé que le procès, dont nous n'avons encore que le préambule, serait régulièrement et solennellement instruit.

Dans une bulle en date du 5 juillet 1308, Clément V, après avoir fait l'exposé de la douloureuse situation et des motifs graves qui le déterminent à agir, en s'entourant de toutes les précautions de la prudence, commence par lever la suspense portée contre les ordinaires et les inquisiteurs. Puis il prescrit que dans tous les diocèses où il se trouve des Templiers, il soit institué un tribunal composé de l'évêque, de deux chanoines, de deux frères prêcheurs et de deux frères mineurs. Ce tribunal devra se borner à faire l'enquête sur les personnes, et s'en tenir pour cet effet au formulaire arrêté par le Pape. Des conciles provinciaux convoqués et présidés par le métropolitain auront la mission de juger, de condamner ou d'absoudre. Le Pape se réserve le jugement du grand maître et de quelques-uns des principaux dignitaires.

En ce qui regarde l'enquête sur l'ordre, une commission spéciale sera désignée pour informer au nom du Pape, et quant au jugement définitif, il est renvoyé au concile général.

Au mois d'août de la même année, une nouvelle bulle est adressée à tous les souverains et prélats du monde catholique, pour leur enjoindre d'arrêter tous les chevaliers du Temple se trouvant sur

leurs terres, ainsi qu'il a été fait en France. En même temps, prélats et souverains sont convoqués au concile général qui se tiendra dans deux ans à Vienne en Dauphiné, pour traiter des questions intéressant le bien général de l'Eglise, et notamment pour statuer sur la grave affaire du Temple.

II

Interrogatoire des chevaliers, leur défense et leurs aveux.

Pour donner la suite des interrogatoires que subirent les chevaliers du Temple et en retracer les physionomies diverses, aussi bien que la marche plus ou moins régulière, nous devons remonter jusqu'à l'audacieux coup de main exécuté par les ordres de Philippe le Bel.

Ajoutons qu'on peut ramener à cinq chefs principaux les diverses phases de cette procédure qui dura environ quatre années : 1° les Templiers devant les commissions royales et l'inquisition ; 2° interrogatoire de Poitiers ; 3° interrogatoire de Chinon ; 4° conciles provinciaux ; 5° grande commission papale.

1° *Commissions royales et inquisition.* Les Templiers avaient été arrêtés en France le 13 octobre 1307, et, le 18 du même mois, le dominicain Guillaume de Paris, confesseur du roi et grand inquisiteur de France, commençait sa *besoigne*. Jusqu'au

24 novembre, il fit examiner cent quarante Templiers détenus à Paris. Il se prétendait député par l'autorité apostolique, pour instruire contre les chevaliers, mais, en fait, le Pape ne lui avait conféré aucun pouvoir. Tous les Templiers arrêtés à Paris, sauf trois, se reconnurent coupables d'actes impies et immoraux. Le grand maître lui-même avoua les aberrations doctrinales, mais jamais l'immoralité.

Si l'on en croyait les procès-verbaux de ces interrogatoires, Guillaume de Paris n'aurait fait autre chose qu'instruire « contre certaines personnes à lui dénoncées comme hérétiques. » Chaque détenu, la main sur les saints Evangiles, prêtait serment de dire *puram*, *plenam*, *integram veritatem*, en ce qui le concernait personnellement ainsi que les autres membres de son ordre. La déposition faite, nouveau serment d'avoir parlé selon la vérité, sans rien dissimuler, en dehors de toute crainte et non par suite de la torture ou de toute autre cause.

Mais à cette mansuétude dont feraient foi les procès-verbaux, il faut opposer d'autres actes qui la contredisent formellement. Guillaume de Paris, donnant des instructions aux inquisiteurs des provinces, leur recommande de promettre la vie sauve à ceux qui diraient la vérité, de la leur faire dire, si besoin est, par l'application de la question, et de menacer de mort ceux qui refuseraient de la dire. D'autre part, Clément V, dans sa lettre du

27 octobre 1307, se plaint non seulement de ce qu'on ait arrêté et emprisonné les frères contre tout droit, mais de ce qu'on les ait tourmentés et appliqués à la question. Enfin, ces mêmes accusés témoigneront plus tard devant la grande commission que la crainte de la torture, les menaces, l'application à la question, leur ont arraché des aveux forcés et mensongers, dictés par la volonté des bourreaux. Reste à savoir de quelle fiction juridique aura pu se servir le rédacteur des procès-verbaux.

De semblables interrogatoires se firent dans les provinces, notamment à Troyes, Bayeux, Caen, Rouen, Pont-de-l'Arche, Carcassonne, Cahors, Bigorre. C'était toujours le grand inquisiteur qui dirigeait les informations, soit par lui-même, soit par ses délégués. Partout, comme à Paris, les chevaliers se déclarèrent coupables des mêmes impiétés, des mêmes abominations.

Et il est à remarquer que ni l'inquisiteur, ni le roi ne tinrent compte des avertissements du Pape et de ses défenses. La commission de Paris ne clôtura ses séances que le 24 novembre; quant aux autres tribunaux, ils achevèrent ce qu'ils avaient commencé. Ces procédures étaient illégales et de nul effet. Pourtant, elles furent la base sur laquelle on échafauda tout le système d'attaques contre l'ordre du Temple. La lumière se fera-t-elle jamais? On peut en douter, peut-être en désespérer. Quoi qu'il en soit, l'initiative du

roi, de quelque nom qu'on veuille la qualifier, est une mise en demeure à laquelle il faut se soumettre ; on ira jusqu'au bout.

2° *Interrogatoire de Poitiers.* On comprend maintenant que Philippe le Bel, satisfait du résultat obtenu, se soit déclaré disposé à recevoir les remontrances du souverain Pontife. Il remet, dit-il, entre les mains des cardinaux légats les personnes et les biens des Templiers; il s'en référera pour le reste à la décision ecclésiastique. Or, cette remise des personnes et des biens n'était qu'une fiction, les Templiers demeurant détenus dans les prisons royales, et leurs biens sous la garde des officiers de la couronne.

Philippe va, du reste, justifier de son extrême droiture et de la pureté de ses intentions, en envoyant à Poitiers où se trouve toujours le Pape, quelques-uns des principaux Templiers sur lesquels information a été prise par le tribunal de l'inquisiteur. Le Pape, en les interrogeant lui-même, pourra juger si le bénéfice de circonstances très atténuantes ne doit pas être accordé à ce qu'on a qualifié de précipitation condamnable.

Soixante-douze chevaliers furent donc conduits devant le Pape. Les avait-on soigneusement choisis parmi ceux auxquels la question et les menaces avaient arraché des aveux? L'histoire ne saurait l'affirmer, mais la supposition est permise, étant donnés les antécédents des personnages et le caractère plus que suspect des mesures déjà prises.

Clément, ayant interrogé ces Templiers, fut extrêmement surpris de constater que les aveux faits devant lui, sans aucune pression morale ni torture physique, étaient entièrement conformes à ceux qu'avait obtenus la commission royale. Procès-verbal fut dressé de leurs dépositions. Les chevaliers introduits dans une réunion consistoriale, en entendirent la lecture et en confirmèrent la vérité contre eux-mêmes et contre l'ordre, en présence de l'évêque de Palestrine, des légats Béranger et Etienne, et de trois autres cardinaux. En outre, un chevalier très haut placé et familier du Pape vint déposer devant Clément et son neveu Raymond de Got, et convint de toutes les horreurs qu'il avait reconnues dans l'ordre du Temple. C'est alors que décision fut prise de constituer des tribunaux canoniques, pour procéder contre les personnes et contre l'ordre.

3° *Interrogatoire de Chinon.* Clément V s'étant réservé, ainsi qu'il a été dit, le procès et le jugement du grand maître, du visiteur de France et des commandeurs de Chypre, de Guienne, de Poitou et de Normandie, ordonna de lui amener ces hauts personnages dans les premiers jours du mois d'août 1308. Ils furent immédiatement dirigés sur Poitiers. Mais quelques-uns d'entre eux étant tombés malades en chemin et se trouvant dans l'impossibilité de poursuivre le voyage, ils durent s'arrêter à Chinon. Ce que sachant, le Pape délégua les cardinaux de Frédol, de Suisi

CONFÉRENCES ECCLÉSIASTIQUES

DU DIOCÈSE D'AUTUN

Evêché d'Autun, 3 avril 1893.

MESSIEURS ET CHERS COOPÉRATEURS,

Je vous envoie le Compte rendu des Conférences de 1892 *et le Programme pour* 1893.

Je suis heureux de constater que bon nombre de travaux se distinguent par de sérieuses qualités.

Je dois néanmoins appeler votre attention sur une observation que m'a communiquée la Commission d'examen après la lecture de quelques rapports. Elle y a trouvé des emprunts faits à une publication entreprise par une agence de Paris.

Cependant, à qui veut travailler avec soin, cette publication ne saurait être utile; outre des tirades déclamatoires, des hors-d'œuvre, ses réponses aux questions de nos programmes renferment des pages nombreuses copiées textuellement, sans guillemets et sans indications de sources, dans les ouvrages du cardinal Gousset, de M. l'abbé Darras, etc.

Croyez, Messieurs et chers Coopérateurs, à mes sentiments affectueusement dévoués en Notre-Seigneur.

† ADOLPHE-LOUIS,

ÉVÊQUE D'AUTUN, CHALON ET MACON.

CONFÉRENCES

ECCLÉSIASTIQUES

DU DIOCÈSE D'AUTUN

COMPTE RENDU DE 1892

ET

PROGRAMME DE 1893



AUTUN

IMPRIMERIE DEJUSSIEU PÈRE ET FILS

1893

RÈGLEMENT

DES

CONFÉRENCES ECCLÉSIASTIQUES

Art. 1er. — Les Conférences ont pour objet l'Écriture sainte, le Dogme, la Morale, l'Histoire de l'Église et aussi les Ordonnances épiscopales sur la discipline ecclésiastique.

Art. 2. — Il y aura tous les mois une Conférence dans chacun des archiprêtrés du diocèse, à partir du mois de juin jusqu'au mois d'octobre inclusivement. Le jour de l'assemblée est fixé au premier lundi du mois. Ce jour ne peut être changé sans une autorisation spéciale, sauf dans quelques cas particuliers et pour des motifs sérieux.

La première réunion, pour la distribution des saintes Huiles, est fixée au lundi qui suit le dimanche du Bon-Pasteur, quel que soit le mois dans lequel tombe ce dimanche.

Art. 3. — Le chef-lieu de l'archiprêtré est de droit le siège de chaque Conférence. Cette permanence des Conférences au chef-lieu offre de grands avantages et nous désirons vivement la voir partout établie. Cependant, quand des motifs vraiment sérieux s'y opposeront, nous accorderons, sur la demande unanime des membres de la Conférence, la permission de tenir les

réunions dans la paroisse la plus centrale ou même successivement dans toutes les paroisses du canton. Dans ce dernier cas, le président, en indiquant à la fin de chaque séance le jour de la Conférence suivante, fera connaître aussi le lieu où elle devra se tenir. La feuille de permission devra nous être *renvoyée chaque année*, par le président, immédiatement après la réunion pour la distribution des saintes Huiles. La permission ne sera renouvelée que sur la demande unanime des membres de la Conférence, et à la condition expresse qu'elle ne deviendra pour aucun des membres une raison ou un prétexte de manquer aux réunions.

Art. 4. — La Conférence se tiendra autant que possible au presbytère ou à la sacristie, ou tout au moins dans un lieu très convenable.

Art. 5. — La Conférence sera présidée par l'archiprêtre, ou en son absence par le vice-président, ou, à défaut de l'un et de l'autre, par le plus ancien des curés amovibles, à moins qu'il n'y ait un curé jouissant d'un titre inamovible. S'il y a plusieurs curés inamovibles, c'est le plus ancien titulaire qui présidera.

Il y aura dans chaque Conférence un vice-président, un secrétaire et un vice-secrétaire.

Art. 6. — La Conférence sera formée des curés. aumôniers, chapelains, vicaires et autres prêtres approuvés dans chaque archiprêtré. Nul ne devra se dispenser de l'assistance aux Conférences ecclésiastiques, ni même quitter celle dont il est membre pour s'adjoindre à une autre, sans une autorisation régulière.

Quand on pourra prévoir qu'on sera obligé de manquer à une réunion, il faudra prévenir le président, pour que le motif de l'absence soit consigné au procès-verbal. S'il n'a pas été possible d'avertir à l'avance le

président, il faudra au moins indiquer ce motif à la Conférence suivante, au moment de la lecture qui est faite dudit procès-verbal avant de l'envoyer à l'Évêché.

L'âge, si avancé qu'il soit, ne dispense pas d'assister aux Conférences; il faut une permission spéciale.

Toute dispense d'assister aux Conférences, quel qu'en soit le motif, doit être demandée par écrit et renouvelée *chaque année*.

Art. 7. — La première Conférence, pour la distribution des saintes Huiles, sera consacrée : 1° à cette cérémonie; 2° à la lecture du présent règlement, du programme de l'année et, si le temps le permet, du compte rendu; 3° à la nomination du vice-président, du secrétaire et du vice-secrétaire; 4° à la désignation générale de tous les membres qui seront chargés des rapports pendant l'année; 5° au règlement de tout ce qui concerne l'ordre matériel des Conférences, le lieu, le repas, etc.; 6° à la reddition des comptes pour les fonds provenant des collectes diocésaines et des droits du secrétariat, comme aussi à la souscription pour la bibliothèque cantonale.

Art. 8. — Le vice-président, le secrétaire et le vice-secrétaire seront nommés au scrutin secret et à la pluralité des voix. Tout curé inamovible est de droit vice-président. (Voir art. 5.) Le même honneur appartient au curé de canton qui n'aurait point le titre d'archiprêtre. Dans le cas où le clergé de deux cantons formerait une seule Conférence, elle devrait être présidée par l'archiprêtre du lieu de la réunion. Si le même canton était partagé en deux Conférences, l'une serait présidée par l'archiprêtre et l'autre par un curé inamovible, s'il s'en trouvait parmi les membres de

la Conférence, ou à son défaut, par celui qui aurait été désigné par nous.

Art. 9. — La matière des Conférences de chaque année se composant de dix questions principales, le président nommera autant de prêtres pour les traiter. On aura soin de faire ce choix de manière que tous les membres partagent les travaux de la Conférence. A la fin de chaque réunion, le président rappellera les noms des rapporteurs qui doivent traiter les sujets marqués pour la Conférence suivante. Les rapporteurs rédigeront *eux-mêmes*, et avec le plus grand soin, le travail qui leur aura été confié.

Quand un canton est composé de moins de dix prêtres, la Conférence n'est pas tenue d'envoyer plus de rapports qu'elle ne compte de membres; mais les sujets à traiter doivent être distribués de façon que les cinq Conférences aient lieu, sauf à ne lire dans la dernière ou les dernières qu'un seul rapport. Mais même, ou plutôt surtout en ce cas, le président doit veiller à ce que les deux rapports analytiques soient lus et à ce que la discussion orale ait lieu sur les deux questions du Programme.

Si un prêtre du canton vient à le quitter pendant la durée des Conférences, le président aura soin d'avertir son successeur qu'il est chargé du rapport confié au prêtre qu'il remplace.

Quand un prêtre chargé d'un rapport est empêché par des raisons graves d'assister à la Conférence, il doit envoyer son travail au président afin qu'il puisse en donner lecture et le transmettre ensuite à l'Évêché.

Les prêtres ayant atteint l'âge de soixante-dix ans d'abord, puis le président et le secrétaire de la Confé-

rence, quand il y aura d'ailleurs au moins cinq autres membres tenus à faire des rapports *in extenso*, pourront, s'ils le veulent, se dispenser d'en faire; mais ils doivent les uns et les autres faire les rapports analytiques.

Art. 10. — Tous les membres de chaque Conférence seront tenus de préparer à l'avance et d'apporter à la réunion un sommaire *écrit* qui résumera brièvement, dans toutes ses divisions générales, chacune des deux grandes questions qui seront développées par les rapporteurs.

Art. 11. — La séance ne durera jamais moins de deux heures consécutives. Si la lecture et la discussion des exposés sommaires et des dissertations ne suffisent pas pour employer ces deux heures, on prolongera en conséquence les lectures ordonnées par l'art. 12. La séance commencera par la récitation du *Veni Creator* et de l'*Ave Maria;* elle sera terminée par le *Sub tuum præsidium* et un *De profundis* pour les prêtres défunts du diocèse.

Art. 12. — Après l'ouverture de la séance, le secrétaire lira le procès-verbal de la Conférence précédente. Puis on fera pendant un quart d'heure une lecture dans un livre traitant des devoirs ecclésiastiques; on lira spécialement les *Statuts synodaux*. Ensuite on tirera au sort, dans une urne où se trouveront les noms de tous les membres *présents* à la réunion, à l'exception de ceux qui ont rédigé les rapports *in extenso*, les noms des deux membres qui liront le résumé sommaire des questions proposées. Suivront immédiatement les deux rapports détaillés, sur chacun desquels le président, commençant par la droite, demandera l'avis de tous les membres de la Confé-

rence. Les avis seront clairement et brièvement motivés; et, les voix étant comptées, si le sentiment du rapporteur obtient la majorité, il deviendra l'avis de la Conférence.

Art. 13. — Durant tout le cours de la séance, on ne doit agiter aucune question étrangère aux sujets tracés dans le Programme. Il appartient au président de modérer la discussion et de rappeler à la question ceux qui pourraient s'en écarter. Du reste, chacun des membres communiquera ses idées en toute franchise et avec les égards de la plus délicate charité, ne songeant qu'à offrir, pour l'utilité commune, le tribut de ses lumières et de son expérience.

Art. 14. — Le secrétaire donnera très exactement toutes les indications demandées par le procès-verbal imprimé, envoyé par notre chancellerie. Il joindra à ce procès-verbal deux feuilles de même grandeur dans lesquelles il fera connaître les observations faites, soit à l'occasion de l'exposé analytique des membres désignés par le sort, soit surtout au sujet des dissertations des rapporteurs. On ne demande donc pas un résumé des rapports, encore moins l'appréciation personnelle du secrétaire, mais le résumé des observations de la Conférence. L'avis de la Conférence en chaque matière (voir la fin de l'art. 12) devra être clairement formulé.

Il importe que ces indications soient données sur deux feuilles séparées, afin que chacune d'elles puisse être transmise au membre de la commission chargé du travail auquel se rapportent ces observations.

Chaque procès-verbal, signé par le président et le secrétaire, sera transmis à l'Évêché avec les deux feuilles ci-dessus mentionnées et les deux rapports : celui du mois de juin, aussitôt après la Conférence de

juillet; celui de juillet, après la Conférence du mois d'août, et ainsi de suite. Il n'y aura d'exception que pour le procès-verbal de la distribution des saintes Huiles et pour le procès-verbal et les travaux de la Conférence d'octobre qui devront être envoyés immédiatement après les réunions.

Art. 15. — Les dissertations elles-mêmes, écrites de la main de leurs auteurs et avec soin, seront remises pendant la séance au président. Ces dissertations devront être signées. Les procès-verbaux et les rapports devront porter en tête de la première page les indications suivantes : *Archiprêtré de......... Mois de........ Écriture sainte, Dogme.........*

Art. 16. — Le repas qui suit la Conférence commencera par la bénédiction et se terminera par l'action de grâce, dans la forme solennelle indiquée au Bréviaire romain. On lira un chapitre de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Nous conseillons particulièrement les Épîtres de saint Paul à Tite et à Timothée. A la fin du repas, on lira quelques lignes de l'*Imitation*.

Art 17. — Ce repas doit être *simple et frugal*. Tous les membres de la Conférence observeront dans leurs paroles et leur maintien toutes les règles de la modestie et de la gravité sacerdotale; ils ne se permettront aucune conversation sur les matières politiques ou sur des sujets qui blesseraient la charité. Une cordialité parfaite, une joie douce et modérée, seront le charme de cette réunion toute fraternelle. Jamais aucun laïque ne doit être invité aux dîners des Conférences.

Art. 18. — Quand la Conférence est stable, il est permis aux aumôniers de ne point assister au repas. Quand elle est mobile, elle ne se tiendra pas généralement chez les aumôniers ou les vicaires.

Art. 19. — Après le dîner, on pourra se réunir de nouveau, suivant le temps et les lieux, pour s'éclairer mutuellement sur des objets relatifs au saint ministère. Toute espèce de jeu, même complètement désintéressé, est interdite les jours de Conférence, soit au presbytère, soit ailleurs.

Art. 20. — Une commission est instituée à Autun pour faire l'examen attentif des procès-verbaux et des rapports, en extraire les passages remarquables, en signaler les qualités et les imperfections et en donner le résumé général. Ce travail important sera exécuté annuellement, de façon que le compte rendu d'une année paraisse dès la reprise des Conférences de l'année suivante. Mais il faudra pour cela que les procès-verbaux et les rapports soient envoyés très régulièrement.

Art. 21. — Tous les membres des Conférences, sans exception, observeront avec une scrupuleuse exactitude les différents articles de ce règlement. Aucun ne devra être négligé, et il appartient tout spécialement aux présidents de veiller à leur accomplissement. Nous leur rappelons que c'est pour eux une obligation de conscience. Ils *doivent* aussi nous signaler très exactement dans les procès-verbaux, les absences ou les autres infractions au règlement qui se seraient produites.

De la prudente et douce fermeté des présidents dépend presque entièrement le succès de l'œuvre excellente des Conférences ecclésiastiques.

PROGRAMME

DES CONFÉRENCES

POUR L'ANNÉE 1893

ÉCRITURE SAINTE

LES LIVRES D'ESDRAS ET DE NÉHÉMIE

JUIN.

Premier livre d'Esdras. — Faire connaître Esdras. — Est-il l'auteur des livres qui lui sont attribués ? — Donner le sommaire des événements racontés dans le premier livre d'Esdras. — Motifs qui déterminèrent le renvoi de toutes les femmes étrangères.

AOUT.

Second livre d'Esdras dit de Néhémie. — Faire connaître Néhémie. — Est-il l'auteur de ce second livre ? — Donner le sommaire des récits contenus dans ce livre. — Faire connaître la constitution politique de la Judée après la restauration de Jérusalem et l'état des Juifs qui demeurèrent au milieu des Gentils.

AUTEURS A CONSULTER.

D. Calmet, *Dissertation sur les Israélites de la dispersion.* — De Saulcy, *Études chronologiques sur les livres d'Esdras.* — Migne, *Curs. compl. Script. sac.* t. XI. — *La sainte Bible commentée, etc.*, par Cl. Fillion, pr. de St-Sulp.; Paris, Letouzey. — *Comment.* auct. Hummelauer S. J. — *Introduction critique et Commentaires*, par M. l'abbé Clair, prêtre du diocèse d'Autun ; Paris, Lethielleux. — Vence, *Préface de Néhémie.* — Daras, *Hist. de l'Eglise*, t. II ; Paris, Vivès. — *Livres saints*, t. II, par l'abbé Glaire ; Paris, Jouby. — *Cornelii a Lapide in Scripturam sacram Commentarii ;* Lyon, Pélagaud ; Paris, Vivès. — Bacuez et Vigouroux, *Manuel biblique ;* Paris, Roger et Chernovitz. — Poujoulat, *Histoire de Jérusalem.*

THÉOLOGIE DOGMATIQUE

LES SACREMENTS. — L'ORDRE.

JUIN.

Nature du Sacrement de l'Ordre. — Notion de l'Ordre. — Distinction des ordres mineurs et des ordres majeurs. — Etablir que l'ordre sacerdotal est un sacrement. — Rapports et différences de l'ordre sacerdotal et de l'ordre épiscopal. — Existence du sacrement dans le diaconat et les ordres qui lui sont inférieurs.

OCTOBRE.

Effets du Sacrement de l'Ordre. — Notion de la grâce sacramentelle conférée par le Sacrement de l'Ordre. — Nature du caractère imprimé par ce Sacrement. — Puissance conférée par le Sacrement de l'Ordre : 1° sur le corps naturel de J.-C. ; 2° sur son corps mystique pour instruire, gouverner et sanctifier les fidèles.

AUTEURS A CONSULTER.

Conc. Trid. sess. XXIII. — Suarez, Vivès. — S. Ligorius, I. l. vi, et S. Thomas, sup 9, 29. — *Theologiæ cursus completus*, t. XXII, *De Ordin.*; Migne. — Kenrick, *Theologia dogmatica*, t. III; Paris, Magnin. — Adrien Le Clère, *Conférences de N.-D.*, par le R. P. Monsabré. — Bossuet, *Exposition de la doctrine*, etc., VI-IX. — Lehmkuhl S. J. *Theologia moralis.* — P. Marc, *Institutiones morales Alphonsinæ.* — Gury, S. J. *Casus conscientiæ.*

THÉOLOGIE MORALE

LE DÉCALOGUE (SUITE).

JUILLET.

Des moyens d'acquérir. — Faire connaître la nature, la légitimité, les conditions des divers moyens d'acquérir connus sous le nom d'*occupation* et d'*accession*.

SEPTEMBRE.

La Prescription. — Notion de la prescription comme moyen d'acquérir. — Ses diverses espèces. — Etablir que la prescription, revêtue des conditions nécessaires, trouve dans le droit naturel et dans le droit positif la force d'acquérir la propriété.

AUTEURS A CONSULTER.

Lessius, *De justitia, jure et speciebus juris in genere.* — Suarez-Guarini, *Juris naturæ et gentium principia et officia*, etc. — Carrière, *De jure et justitia*, n° 26. — Lucien Brun, *Introduction à l'étude du droit.* — Troplong, *De la propriété d'après le code civil* — *Theologiæ cursus completus*; Migne t. XV. — *Bibliotheca canonica, moralis, theologica*, etc., Ferrari; Migne. — *Cursus theologiæ*, auct. Billuart; Paris, Jouby. — Bouvier, *Institutiones theologicæ, De jure et justitia.* — Gousset, *Théologie morale*; Paris, Lecoffre.

DROIT CANONIQUE

DE LA HIÉRARCHIE ECCLÉSIASTIQUE

AOUT.

Juridiction ecclésiastique. — Etablir la distinction du pouvoir d'ordre et du pouvoir de juridiction. Faire connaitre les diverses espèces de juridiction ecclésiastique; déterminer les caractères de la juridiction *ordinaire* et de la juridiction *déléguée.*

OCTOBRE.

Du Titre. — Que faut-il entendre par titre ecclésiastique ? — Conditions nécessaires pour la validité du titre, soit du côté de celui qui le confère, soit du côté de celui qui le reçoit. — Notion du *titre coloré*. Dans quel cas peut-il conférer la juridiction ?

AUTEURS A CONSULTER.

Corpus Juris canonici academicum, etc. — *Jus canonicum juxta ordinem decretalium*, etc. E. Grandclaude; Lecoffre 1882. — *Jus ecclesiasticum universum*, Schmabzgrueber; Demichelis 1844. — *Summa institutionum canonicarum*, Ferrari; Victor Palmé. — *Institutiones juris canonici*, Bouix; Lecoffre. — *Prælectiones Juris canonici habitæ in Seminario sancti Sulpitii*, etc.; Lecoffre. — *Manuale totius Juris canonici*, Craisson; Lecoffre. — *Institutiones canonicæ*, Bonal; Delhomme et Briguet, 1884. — *Le Canoniste contemporain*, Bulletin mensuel; Lethielleux. — *Bulletin des Lois civiles et ecclésiastiques*, revue mensuelle; Poussielgue.

HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

CONCILES GÉNÉRAUX

JUILLET

1er *Concile de Nicée.* — Etat de l'Eglise au commencement du règne de Constantin. — Croyance des trois premiers siècles à la divinité de J.-C. — S. Athanase. — Arius.

SEPTEMBRE

Convocation du concile de Nicée. — Présidence du S. Pontife. — Arrivée de Constantin. — Notion sommaire de la discussion arienne. — Symbole de Nicée. — Canons de discipline. — Confirmation du concile.

AUTEURS A CONSULTER.

Héfélé, *Histoire des Conciles*, trad. franç., t. I, p. 225-426. Paris, Adrien Le Clère, 1869. — Genoulhiac, *Histoire du Dogme catholique*, t. II. *De l'Arianisme*, p. 259. *Concile de Nicée*, p. 277-285. *Histoire du mot ὁμοούσιος*, p. 411. Paris, Durand, 1852. — Mœhler, *Athanase le Grand*, trad. franç., 3 vol. in-8°. Paris, Debécourt, 1840. — De Broglie, *l'Eglise et l'Empire romain au quatrième siècle*, 1re partie, t. II. *Concile de Nicée*, p. 1-70. 4e édit. in-8°. Paris, Didier, 1867. — *Revue des Questions historiques*, 1874, t. XV, p. 329-386. — Rorhbacher, *Histoire universelle de l'Église*, t. VI. — Labbe, *Sacrosancta concilia*, t. II, 412.

ANNÉE 1892

COMPTE RENDU GÉNÉRAL

DES

CONFÉRENCES

ÉCRITURE SAINTE

LIVRES DES PARALIPOMÈNES

JUIN

NOTIONS GÉNÉRALES

I. Divers noms donnés aux deux livres des Paralipomènes. — II. Leur auteur. — III. But général des deux livres. — IV. Analyse sommaire des faits qu'ils contiennent.

I

Divers noms donnés aux deux livres des Paralipomènes.

Les livres des Paralipomènes n'occupent pas toujours la même place dans les diverses éditions de la Bible. Tantôt ils viennent immédiatement à la suite du livre des Rois et précèdent le livre d'Esdras, tantôt ils sont rejetés à la fin après les écrits des prophètes et des moralistes. Ces ouvrages historiques postérieurs à la captivité offrent un

intérêt spécial considérable. Ils ne sont pas une simple répétition des livres des Rois, car leur auteur, leur but sont différents; et l'acharnement que certaine école rationaliste met à les attaquer est un motif suffisant pour les étudier et les défendre.

Ces livres qui aujourd'hui sont partagés en deux ne formaient primitivement qu'un seul volume. A cet égard les textes des anciens ne laissent aucun doute, ainsi qu'on peut le lire dans l'*Histoire de l'Église* par Eusèbe et dans la préface de saint Jérôme aux Paralipomènes. Les Septante, pour plus de commodité sans doute, les divisèrent en deux livres, et saint Jérôme conserva cette division qui fut admise dans les premières impressions du texte hébreu.

Sur les différents noms donnés à ces livres, il n'y a aucune divergence dans les rapports, les auteurs consultés étant les mêmes. Leur nom hébreu est *Dibrè Hayyamin*, c'est-à-dire « les Paroles des jours, » expressions qui correspondent au mot Annales. Nul n'ignore que dans les cours d'Orient, il y avait une fonction spéciale conférée à certains grands personnages chargés d'enregistrer les actes du royaume. C'était le journalisme de l'époque. Les Septante et la Vulgate leur ont donné le nom de *Paralipomènes*, tiré du mot grec παραλειπόμενα qui signifie « choses omises ou complémentaires, » comme si ces livres devaient suppléer à quelques renseignements incomplets ou omis dans l'histoire

des rois de Juda. C'est l'opinion de saint Isidore de Séville dans son livre des *Origines* (IV, 1) et de saint Athanase dans la *Synopse*. Une troisième dénomination, celle de *Chroniques*, provient de saint Jérôme qui, dans le *Prologus galeatus*, semble donner la préférence à cette appellation comme rendant d'une manière plus significative le but de cet ouvrage. Les protestants ont conservé le titre de Chroniques dans leurs nombreuses éditions de la Bible.

II

Leur auteur.

L'auteur des Paralipomènes n'a point laissé sa signature. On ne peut le déterminer qu'en s'appuyant sur la tradition, et d'après le caractère intrinsèque de l'ouvrage. La fin du second livre rapporte brièvement l'autorisation donnée par Cyrus aux exilés de retourner dans leur patrie. Cette seule indication serait suffisante pour prouver que la rédaction du livre est postérieure à la captivité. Quelques rapports plus complets ont démontré l'invraisemblance des opinions soutenues à notre époque, lesquelles cherchent à éloigner le plus possible du temps qui suit la captivité babylonienne la rédaction de ces documents. En effet, quelques savants modernes attribuent l'ap-

parition de ces livres au siècle d'Alexandre, ou même plus tard, à l'époque des Séleucides : quelques-uns descendent jusqu'à Antiochus Epiphane. Cette discussion appartient plutôt à la prochaine conférence où seront résolues les objections soulevées contre leur autorité. Néanmoins nous pouvons dire dès maintenant que probablement leur rédaction ne date pas de la période qui suit immédiatement l'exil. Il fallut à ce peuple, ramené subitement de terres lointaines, le temps d'orienter à nouveau sa vie ; il devait viser au plus pressé. Le temple à reconstruire, les affaires civiles et religieuses à réorganiser, toute sa vie extérieure et intime brisée par soixante-dix ans d'exil à reconstituer : tout cet ensemble de travaux a dû absorber les premières années qui suivirent son retour.

L'époque une fois précisée, l'auteur de ce livre, qui paraît certainement d'une seule main, se présente de lui-même ; et il est très scientifique de s'en tenir à la tradition juive et chrétienne désignant Esdras comme le compilateur des Paralipomènes. Ce sentiment emprunte sa force à l'unanimité presque générale des exégètes ; aussi a-t-il été adopté par tous les rapporteurs. Nul mieux qu'Esdras n'était à même de remplir ce rôle. Prêtre et docteur de la loi, il avait été préparé par la Providence à grouper les traditions du peuple israélite, et cet éloge spécial qu'il reçut de l'Esprit saint d'être l'écrivain habile : « Scriba velox in lege

Moysis, » confirme certainement cette opinion. Au reste, la forme de l'ouvrage, le style, certaines expressions caractéristiques de l'époque persane, l'exactitude à fixer les généalogies, la tendance à mettre en avant l'ordre lévitique, tout incline à nous faire regarder Esdras comme auteur des Paralipomènes; ce qui fixerait la date de leur apparition à cinq cent trente ans environ avant Jésus-Christ.

III

But général des deux livres.

Vouloir préciser d'une manière absolument certaine le but de ces deux livres semble assez difficile. Cependant, il se dégage de leur lecture quelque chose de caractéristique, et que les exégètes n'ont pas manqué de mettre en lumière. On voit tout d'abord que les Paralipomènes ne sont pas l'histoire complète de la royauté en Israël depuis son origine jusqu'à la captivité. C'est une sorte de résumé spécial des règnes de David et des rois ses successeurs sur le trône de Juda. L'auteur semble laisser systématiquement de côté l'histoire du royaume schismatique d'Israël.

De plus la question religieuse prime à ses yeux toutes les autres. C'est un prêtre, un membre de la tribu de Lévi qui tient la plume. Il s'arrête avec

complaisance sur les actes des rois fidèles à Jéhovah, passe volontiers sous silence des périodes où l'idolâtrie paraît vouloir redresser la tête. Il entre dans des détails très circonstanciés pour ce qui a rapport au culte, à son organisation et aux diverses cérémonies. Tout nous fait donc supposer que son premier but est de proposer au peuple châtié par une captivité cruelle, le retour à la religion comme le seul moyen de redevenir une grande nation. C'est un livre consolateur au milieu de ses angoisses patriotiques. Il est probable que la dispersion du peuple aux quatre vents du ciel, les familles divisées et ruinées, l'instruction négligée et presque perdue, les anciens exemplaires de la Bible que l'on copiait et conservait avec respect dans chaque maison, usés, anéantis ou disparus dans leur fuite précipitée, toute cette accumulation de fléaux avait fait sentir à Esdras le besoin de fournir au peuple comme une sorte de résumé de son histoire. C'est ce qui explique les différences de récit avec les livres des Rois relatant au fond les mêmes événements.

Un rapporteur corrobore cette opinion en rappelant que les manuscrits de la Bible devaient être transcrits par les prêtres ou les lévites. La captivité avait brisé les liens de ces corporations d'écrivains qui avaient dû cesser de fournir aux familles les exemplaires nécessaires à leur usage. Esdras, ayant reçu de Dieu la mission de refaire le peuple à l'image de ses pères, eut à cœur de

réorganiser la classe des scribes et composa pour eux cet abrégé de leur histoire.

Le deuxième but attribué par l'unanimité des rapports à l'auteur des Paralipomènes, but moins élevé peut-être, mais assurément très pratique, a été de reconstituer les généalogies des tribus. Elles avaient à cette époque une importance capitale. Comme le fait remarquer un rapporteur, c'est en démontrant leur filiation que les exilés pouvaient rentrer en possession des territoires qui avaient été l'apanage de leurs familles. Esdras ne nous apprend-t-il pas que plusieurs fils de prêtres, n'ayant pu retrouver les titres de leur généalogie, furent retranchés du sacerdoce. Comme chaque année sabbatique et jubilaire faisait rentrer toutes les familles dans l'intégrité de leurs biens, les arbres généalogiques dressés par Esdras avaient pour but de faciliter le rétablissement de l'ordre dans les familles, la restitution des héritages et des dignités à chacun de leurs membres. Il dut principalement reformer les cadres de la tribu de Lévi pour replacer chacun des lévites dans son ancien rang, ses fonctions et les charges de ses ancêtres. Il devait aussi, pour l'édification des races futures, déterminer la place du Messie dans cette filiation qui remonte à Adam, et, pour employer une comparaison développée par un rapporteur, montrer que les Hébreux fidèles aux traditions de leurs ancêtres, confiants dans les promesses du Seigneur, voulaient, dans le jardin de la Terre promise,

conserver respectueusement à la place destinée par Dieu chacun de ces arbres vivants, formés par les diverses tribus, les préserver d'une sève étrangère, afin que chacun pût voir clairement l'accomplissement des prophéties, et reconnaître que, selon la promesse, le véritable fruit de vie devait s'épanouir parmi les rameaux de Juda, sur la branche royale de David.

Une page empruntée aux récents ouvrages de M. l'abbé Fillion, et qui pour ce motif intéresse particulièrement notre diocèse, donne un excellent et très clair aperçu de la question.

Ce but, dit-il, était de grouper en les condensant les principaux événements de l'histoire de la maison royale de David, afin de les présenter à Israël, au moment où l'exil de Babylone s'achevait, comme une précieuse instruction, comme un miroir révélateur, où serait indiquée d'avance la conduite religieuse et morale de la nation théocratique, si éprouvée pour ses anciens péchés. Tout se ramène aisément à cette fin, qui n'est autre, on le voit, que de tracer le portrait idéal des Israélites régénérés, pour les aider à mener dans toute sa perfection, malgré les difficultés de l'heure présente, la vie sainte que Jéhovah leur avait prescrite, et qui attirait sur eux ses plus paternelles bénédictions.

De là, les généalogies du début pour leur montrer leur vraie place si glorieuse dans l'histoire du monde. De là, les nombreux détails relatifs à

la construction et à l'ornementation du temple, à l'organisation du culte, au service des lévites, car la religion était pour Israël le foyer de sa vie. De là, le silence sur l'histoire du royaume schismatique des dix tribus, ce royaume ayant pris dès l'origine une attitude antithéocratique. De là, la place si large faite à la biographie de David, le roi modèle, et à celle de plusieurs autres bons rois, tels que Josaphat, Ezéchias et Josias. De là, enfin, les réflexions fréquentes par lesquelles l'historien souligne en quelque sorte les événements pour en tirer des conclusions morales, et pour montrer la main du Seigneur partout visible, en vue soit de châtier les crimes, soit de récompenser les actes de vertu. Ce but établit très bien l'unité entre les différentes parties de l'ouvrage, reliant ensemble les généalogies et les récits.

IV

Analyse sommaire des faits qu'ils contiennent.

La réponse à cette quatrième question du programme a été trop simplifiée par un grand nombre de rapports. Il est probable que beaucoup l'ont regardée comme une sorte de répétition des conférences précédentes, où l'on a résumé l'histoire des rois de Juda et d'Israël ; aussi l'ont-ils démesurément abrégée. D'autres ont un peu trop mis à

profit le travail du reste très sommaire que M. Vigouroux a fait sur le même sujet. Cinq ou six rapports au plus ont traité complètement la question du programme. Il s'agissait simplement de jeter un coup d'œil rapide sur la marche de l'ouvrage en enregistrant les faits principaux. Voici un extrait d'un rapport intéressant qui résume assez bien la question :

Les Paralipomènes renferment deux parties principales : la première contient les généalogies à partir d'Adam jusqu'à Saül : elles englobent les temps primitifs, les descendances patriarcales et celles des diverses tribus, avec quelques répétitions et omissions comme les tribus de Dan et Zabulon. Ces listes sont renfermées dans les neuf premiers chapitres du premier livre.

La seconde partie raconte l'histoire du peuple de Dieu depuis la mort de Saül inclusivement jusqu'à l'édit de Cyrus. Elle commence au chapitre x^e du premier livre et se prolonge jusqu'à la fin du second.

Après la mort de Saül, David est sacré roi de tout Israël. A peine s'est-il emparé de la citadelle de Sion et a-t-il choisi Jérusalem comme capitale, qu'il se met en mesure de faire transporter l'arche dans la cité de David et d'organiser le culte légal dans le nouveau sanctuaire qu'il a préparé. Bientôt après, il prend la résolution d'élever un temple au Seigneur, et bien que cet honneur lui soit refusé, il reçoit néanmoins en récompense de son pieux désir

la promesse que la royauté se perpétuera éternellement dans sa famille.

Nous trouvons à la suite le récit des guerres de David contre les ennemis du dehors et celui du dénombrement du peuple. Ce dénombrement déplaît à Dieu ; il le châtie par la peste ; puis, en raison de la résignation exemplaire du royal coupable, il pardonne et désigne l'emplacement du temple futur.

Enfin, dans les huit derniers chapitres du premier livre, le chroniqueur expose les préparatifs que fit David en vue de la construction du temple et l'organisation savante qu'il donna au culte et aux lévites attachés au service du sanctuaire.

Voici l'analyse sommaire du second livre. Le successeur de David, Salomon, dès les premières années de son règne, s'emploie avec ardeur à exécuter le projet préparé par son père. Esdras, toujours guidé par l'idée dominante de son ouvrage, accorde dans l'histoire de Salomon une place prépondérante au grand œuvre de la construction du temple, tandis qu'il parle assez brièvement de la magnificence et de la sagesse de ce roi célèbre, ainsi que de toutes ses autres entreprises.

Après la mort de Salomon, dix tribus se séparent de la maison de David, et Jéroboam, leur roi, consolide le schisme politique par le schisme religieux en érigeant un culte idolâtrique. Par ce double fait, le nouveau royaume abandonne l'alliance du Seigneur, et pour ce motif l'auteur des

Paralipomènes en néglige complètement l'histoire. Il s'attache spécialement à l'histoire du royaume de Juda, et dans les vingt-six derniers chapitres, les événements, les révolutions se multiplient avec une telle rapidité, qu'il serait presque nécessaire de reproduire tous les versets pour en avoir une analyse intelligible et enchaînée.

Le récit s'arrête brusquement à l'édit de Cyrus, qui a été le signal et le commencement de cette patriotique restauration religieuse et politique du royaume de Juda, à laquelle Esdras a consacré sa plume, ses prières, ses travaux et sa vie.

Parmi les rapports qui dénotent les recherches les plus sérieuses et un travail plus personnel, nous citerons ceux des archiprêtrés de Saint-Vincent de Mâcon, Saint-Gengoux, Autun, Lucenay, Saint-Léger-sous-Beuvray, Saint-Germain-du-Bois et Verdun.

AOUT

AUTORITÉ DES PARALIPOMÈNES.

I. L'exactitude de ces livres est-elle universellement reconnue ? — II. Ses preuves. — III. Réponse aux objections. — IV. Indiquer les principaux faits dont la connaissance est due exclusivement aux Paralipomènes.

I

L'exactitude de ces livres est-elle universellement reconnue ?

Les Juifs de l'ancienne Synagogue, au témoignage de l'historien Josèphe, les catholiques de tous les temps et de tous les pays, conformant leur croyance à celle de l'Église résumée par le concile de Trente, la plupart des chrétiens hétérodoxes, ont toujours admis l'exactitude de ces livres. Mais dire que cette exactitude est universellement reconnue serait une exagération, parce que, de tous les livres que contient la Bible, les Paralipomènes sont ceux dont l'autorité a peut-être été le plus violemment attaquée par les rationalistes contemporains. Cet ouvrage, selon une remarque très juste d'un exégète, a toujours été des moins lus, comme le prouve le petit nombre de commentaires qu'en ont faits les anciens : son contenu, vraie forêt de noms propres, et abrégé d'autres récits de l'Ancien Testament, a toujours moins intéressé les lecteurs.

Au commencement de ce siècle, l'Allemand de Wette alla jusqu'à nier la bonne foi de l'auteur. Gramberg soutint que le rédacteur des Paralipomènes avait tout inventé, non seulement les généalogies et les récits qui ne se lisent pas dans les autres livres de l'Ancien Testament, mais les titres même des écrits qu'il cite comme ses sources. Wellhausen a repris ces accusations avec une violence nouvelle, jusqu'à prétendre que dans cette œuvre tout était amplifié, falsifié, et rempli de pures imaginations et de non-sens.

Pour répondre à ces affirmations toutes gratuites, on a généralement cité une page empruntée au *Manuel biblique* qui reproduit deux passages d'auteurs récents dont la compétence est notoire : nous voulons parler de Dillmann et de Keil. En voici le résumé. D'après ces savants, les Paralipomènes racontent des faits semblables à ceux qui sont exposés dans les livres historiques canoniques plus anciens, et les termes souvent sont les mêmes ; on y trouve cependant une partie importante qui leur est propre. Ce serait une erreur de croire que la partie non conforme aux livres des Rois est de l'invention de l'auteur. On ne peut nier maintenant que le rédacteur des Chroniques n'ait travaillé partout d'après les sources, et il serait injuste de lui attribuer des fictions ou des falsifications volontaires. On voit aisément dans les passages parallèles que les relations concordent sur les points essentiels, et, quand il y a

quelques variantes, elles portent ou sur des détails plus précis et plus développés, ou sur une différence dans le style, différence qu'explique le but de l'écrivain. Car, comme on l'a remarqué dans la conférence précédente, Esdras, l'auteur probable de cette compilation, avait pour but d'éloigner son peuple de l'idolâtrie, réservant toutes ses louanges aux rois fidèles à Dieu. Cette tendance ne dénature aucunement les faits; elle communique seulement au récit une allure personnelle, qui la distingue de la simple nomenclature particulière aux autres livres historiques.

D'où l'on peut conclure, en citant les propres paroles de Keil, que dans les parties où il a utilisé des documents aujourd'hui perdus, le chroniqueur n'a pas été moins exact, qu'il n'a pas reproduit moins fidèlement les listes chronologiques qui lui sont propres, ainsi que les additions. Saint Jérôme avait lui-même une si haute idée de l'autorité de ces livres qu'il ne craint point de dire en écrivant à Paulin : L'importance de cet ouvrage est telle qu'on serait dans l'erreur de penser, sans sa connaissance, avoir la science des divines Ecritures.

II

Ses preuves.

Les livres des Paralipomènes font partie des livres protocanoniques. C'est dire que la Synagogue et l'Église catholique les ont toujours con-

sidérés comme des livres inspirés. C'est, du même coup, affirmer de façon absolue leur véracité historique. Aussi, parmi les croyants, le seul fait de la canonicité de ces livres est une garantie suffisante de leur exactitude objective.

Cette preuve, toutefois, n'étant d'aucune valeur aux yeux des rationalistes, qui n'admettent pas l'inspiration des livres saints, nous devons établir, et cela est facile, l'exactitude et la véracité de l'auteur par l'examen et l'autorité des sources où il a pris ses matériaux, sources qu'il prend soin lui-même de mentionner à chaque page de son récit.

Il est bon de rappeler ici que les deux livres des Paralipomènes, envisagés collectivement, se divisent en deux parties d'étendue très inégale : 1° les tables généalogiques (I Paralip. I-IX); 2° l'histoire de David, de Salomon et des rois de Juda, jusqu'à la captivité de Babylone. (I Par. X. — II Par. XXXVI.)

Les listes généalogiques qui commencent à Adam et finissent aux fils de Jacob, ont été empruntées à la Genèse, sans aucune exception. On remarque, en effet, que ces extraits ou ces résumés sont dans le même ordre qu'au premier livre du Pentateuque. Quant au reste des notices généalogiques, Esdras les a tout simplement puisées dans des documents spéciaux, en dehors des livres historiques de l'Ancien Testament. Il peut les avoir empruntées à deux écrits importants intitulés,

l'un : *Paroles des jours de David*, et l'autre : *Livre des rois d'Israël.*

Si nous passons maintenant à la partie historique proprement dite, nous constaterons que les documents n'ont pas fait défaut à l'auteur. A la mort de chaque roi, il renvoie à des écrits où sont racontés les actes et les événements de son règne. Il y a cependant exception pour Joram, Ochozias, Athalie, Joachaz, Joachim et Sédécias.

Pour l'histoire de David, l'auteur nomme parmi ses sources les *Annales du règne de David*, les *Paroles de Samuel*, de *Nathan* et de *Gad*, et on doit sans aucun doute entendre par là les discours prophétiques de ces hommes de Dieu, renfermant de nombreux détails historiques. Pour l'histoire de Salomon, il nomme les *Paroles de Nathan*, les *Prophéties d'Ahias* et l'*Histoire d'Addo*, qui doivent avoir été des livres prophétiques comme ceux que nous venons d'indiquer. Les mots mêmes par lesquels l'auteur cite ses sources nous éloignent de l'hypothèse qui regarderait comme les deux premiers livres des Rois les ouvrages indiqués sous ce titre « *Paroles de Salomon*, » et comme le troisième, ces mots « *Paroles de Nathan.* » Quant à l'histoire postérieure au schisme d'Israël, l'auteur cite souvent un *Livre des rois de Juda et d'Israël*, puis un *Livre* ou *des Paroles des rois d'Israël*, de plus un *Commentaire du livre des Rois*, un *Midrash* ou *Commentaire du prophète Addo*, *les Paroles du prophète Séméïas et du voyant Addo*, *l'Histoire de*

Jéhu, fils d'Hanani, les Paroles d'Hozaï, enfin *l'Histoire d'Ozias écrite par le prophète Isaïe* et *la Vision d'Isaïe le prophète.*

Comme on le voit, longue est la liste des documents où l'auteur a puisé. On ne saurait dire au juste la nature et l'étendue de ces différentes compositions : on sent du moins qu'elles étaient contemporaines des faits qu'elles racontaient et provenaient des hommes les plus autorisés. Leur emploi démontre les consciencieuses recherches de l'auteur des Paralipomènes. On peut croire aussi qu'il a mis à contribution les quatre livres canoniques des Rois, bien qu'ils ne soient cités nulle part dans son ouvrage. Cependant la concordance de certains passages parallèles pourrait très bien s'expliquer par l'identité des sources, sans qu'il soit besoin de rien faire emprunter aux livres des Rois par l'auteur des Chroniques.

Il est donc permis de conclure que les Paralipomènes ont été composés à l'aide de documents dont la valeur historique est incontestable. Sans craindre la critique de ses contemporains, il pouvait loyalement soumettre à leur contrôle ses dires et ses références.

III

Réponse aux objections.

Les rapports ont généralement constaté que les deux livres des Paralipomènes étaient particulièrement attaqués de nos jours par les critiques

rationalistes. Afin de battre en brèche indirectement l'autorité du Pentateuque, on a cherché à diminuer celle des Chroniques, qui en est la confirmation, en représentant ce livre comme une compilation sans valeur. De là des objections multiples : on a attaqué le fond, la forme, l'auteur, l'époque à laquelle on l'attribue, et nos adversaires n'ont pas assez de termes injurieux et méprisants pour caractériser cette œuvre. La plupart des rapporteurs ont eu de la peine à présenter d'une manière assez méthodique cette troisième question du programme. Il en résulte dans beaucoup une certaine confusion. Il est vrai que, eu égard au nombre des objections souvent insignifiantes, il est assez difficile de mettre en ce sujet une suffisante clarté. Quelques rapports cependant, s'inspirant de la classification de M. l'abbé Clair, ont su rendre intéressant ce travail quelque peu aride.

Ces objections sont de deux sortes : les unes attaquent les Paralipomènes dans les passages parallèles aux livres des Rois ; les autres portent sur les faits exclusivement propres aux Paralipomènes.

Tout d'abord, avant d'aborder les objections de détail, on a exposé la théorie de Graf, qui présente l'œuvre des Paralipomènes, quel qu'en soit l'auteur, non comme une histoire documentaire, mais comme une thèse, une sorte de roman religieux un peu fantaisiste, dont le but

était plutôt moral qu'historique. En sorte que l'auteur, selon les besoins de sa cause, ne se gênerait pas pour refaire l'histoire des Rois en la dénaturant.

La réponse à cette objection générale se trouve au numéro précédent, où l'on a cité les sources dont s'est servi l'auteur. Il a pu, c'était son droit, choisir entre ces divers documents. Mais l'accuser d'avoir falsifié l'histoire en la dénaturant est une hypothèse absolument gratuite. Si on lui fait ce reproche, il faudra le faire à tous les auteurs d'ouvrages historiques, qui ne se contentent pas d'étiqueter des documents, mais donnent à leur récit une couleur personnelle.

La brièveté nécessaire du compte rendu ne nous permet pas d'analyser et d'exposer par le menu toutes les objections en leur opposant une réponse. On ne peut qu'en donner une idée d'ensemble avec les principes généraux de solution.

I. — *Objections attaquant les passages parallèles aux livres des Rois.*

Les altérations reprochées à l'auteur sont de deux sortes : involontaires ou intentionnelles.

Les premières auraient pour cause son ignorance, les autres sa mauvaise foi.

1° *Altérations involontaires dues à l'ignorance.*

1° On allègue les méprises géographiques ou scientifiques, littéraires et grammaticales.

Voici quelques exemples qui feront apprécier la valeur des objections. Esdras parlant des navires destinés au commerce d'Ophir, les désigne comme allant à Tharsis, ce qui est faux, car de son temps les Phéniciens n'y allaient plus. S'il n'y a pas une faute de copiste, on peut expliquer cette locution en supposant que l'auteur a voulu parler de navires comme ceux qui faisaient autrefois cette traversée, attendu que tous les grands navires portaient le nom générique de *vaisseaux de Tharsis*. Le peuple avait l'habitude d'appeler Tharsis, l'endroit d'où la flotte de Salomon avait rapporté l'or, comme l'Amérique s'est appelée longtemps les Indes occidentales. On a aussi reproché à l'auteur d'avoir semblé croire que le bois de santal originaire de l'Inde croissait dans le Liban. Le mot *almougim ou algoumim* est pris en deux sens différents, et plusieurs anciennes versions l'ont traduit par « pin, » essence commune dans les montagnes de la Palestine.

On a aussi accusé le chroniqueur de s'être permis des changements de mots et des altérations de phrases. Il semble qu'il y a plutôt là un caractère d'authenticité et qu'on devrait louer l'auteur d'avoir cherché à rajeunir une langue déjà vieillie, en employant des expressions récentes et plus usitées en place d'expressions archaïques et tombées en désuétude, des noms géographiques usités, au lieu de dénominations hors d'usage, des noms de monnaies courantes, ou des tournures de phrase

précises en place d'expressions vagues ou équivoques.

2° On allègue les confusions dans les listes généalogiques.

Les partisans aussi bien que les adversaires de l'exactitude des Paralipomènes s'accordent à voir dans les listes genéalogiques des variantes assez notables, mais on en explique le plus grand nombre par l'ignorance où nous sommes de la descendance des familles, la fausse transcription des copistes, et surtout par la coutume des Hébreux de renouveler le même nom pour plusieurs générations, ou même de donner au même individu plusieurs noms différents.

Quant aux inexactitudes résultant de l'interversion des textes, on peut dire qu'à l'exemple des écrivains les plus véridiques, le chroniqueur ne s'enchaîne pas à l'ordre chronologique : il suit l'ordre des idées plutôt que celui des temps.

3° On reproche enfin des exagérations, surtout dans les nombres.

Avant toute discussion, il faut d'abord considérer que le plus souvent l'historien emploie des nombres ronds, et reproduit les évaluations approximatives des contemporains, ce qui doit avoir lieu surtout quand il est question des armées. Ensuite, nous n'avons pas toujours les données nécessaires pour nous permettre un jugement définitif, par exemple au sujet des trésors amassés par David pour la construction du temple; les

calculs essayés pour établir la valeur réelle du sicle d'or ou d'argent ne portent que sur des hypothèses. Enfin l'usage d'écrire les nombres avec des lettres a dû occasionner de fréquentes erreurs de transcription. Des fautes de ce genre se remarquent dans les autres écrits de l'Ancien Testament, et ne peuvent en rien préjudicier à la véracité de l'historien. Dieu n'était pas tenu à faire de perpétuels miracles, et quelle que soit l'opinion professée sur l'étendue de l'inspiration, on sent qu'elle n'est point en jeu. Au surplus, si parfois les chiffres du chroniqueur sont plus élevés que ceux des Rois, parfois aussi ils sont moindres.

Avec ces principes généraux de solution on peut facilement trouver réponse à toutes les objections de détail.

2° Altérations volontaires produites par la mauvaise foi.

On les a ramenées à trois chefs principaux :

1° Altérations dogmatiques et mythologiques.

A ce point de vue on fait à l'auteur un grave reproche de sa croyance au merveilleux ; on relève dans ce sens : l'idée d'attribuer à Satan tout le mal qui sévit contre Israël, l'apparition de l'ange à David dans l'aire d'Ornan, la miraculeuse destruction des victimes de Salomon à la dédicace du temple, le prodige de l'horloge d'Achaz, etc. Ces additions merveilleuses n'ont rien de surprenant ; toute la Bible est remplie de surnaturel, pleine surtout d'apparitions divines et angéliques.

Elles montrent aussi que l'auteur, plus favorisé que celui des Rois, avait pu consulter d'autres documents.

2° Altérations fondées sur sa prédilection pour le culte et la tribu lévitiques.

Les prétendues partialités dont on accuse l'auteur, outre qu'elles sont très exagérées par les adversaires, sont très faciles à expliquer. Pendant que les livres des Rois, à ce sujet, sont très sobres, notre auteur entre au contraire dans de longues énumérations : il serait bien injuste de prétendre. que compléter en puisant à d'autres sources soit dénaturer ou falsifier. Tandis que les premiers s'occupent avant tout de nous donner un récit politico-historique, il entre dans le plan du second de s'étendre davantage sur le côté religieux et moral.

3° Omissions et changements apologétiques.

L'autorité du chroniqueur n'est pas plus ébranlée quand il laisse de côté ou adoucit quelques détails pénibles concernant le culte des idoles, que lorsqu'il complète le récit dans d'autres endroits. Il ne falsifie pas l'histoire en glissant légèrement sur l'idolâtrie pratiquée au temps de Roboam, et en n'en parlant pas du tout sous les règnes d'Abias et de Joas. Quand il affirme que les rois Asa et Josaphat ont aboli les sacrifices des hauts lieux, tout en remarquant que sous leur règne il y eut encore quelques hauts lieux en Israël, il n'y a pas là de contradiction. Il rapporte d'un côté le désir qu'avaient ces rois fidèles de faire disparaître

toute irrégularité dans le culte, et de l'autre, l'attachement du peuple à des pratiques répréhensibles.

II. — *Objections portant sur des faits exclusivement propres aux Paralipomènes.*

On a attaqué, comme empreints d'invraisemblance ou d'exagération : la participation des lévites à la cérémonie de la translation de l'arche d'alliance, les préparatifs que fit David en vue de la construction du temple, les données relatives à la purification du peuple, et à la célébration de la Pâques sous Ezéchias. On relève maints autres détails dont un certain nombre se rapportent à la confusion de quelques noms propres. Une étude impartiale et attentive du texte montre qu'aucun de ces faits n'est faux ou contraire à l'histoire.

Il est plus intéressant de signaler un fait de plus grande importance, le récit de la captivité de Manassès à Babylone, récit propre au livre des Paralipomènes. Dans son *Histoire de l'Orient*, Maspéro a écrit cette phrase étrange : « Je n'ai pas cru, dit-il, devoir parler de la captivité de Manassès en Assyrie, cet événement ne nous étant connu que par le témoignage plus que suspect des Chroniques. »

On avait nié la domination assyrienne sur la Syrie à cette époque, prétendu que Manassès avait dû être interné à Ninive et non à Babylone, et jugé son prompt rétablissement sur le trône comme

incompatible avec les mauvais traitements qu'il avait subis.

Or, voici que les découvertes assyriologiques donnent raison à la Bible sur tous les points contestés. Sur un de ses cylindres en écriture cunéiforme, Assurbanipal roi d'Assur énumère les noms de vingt-deux rois tributaires, entre autres de Manassès roi de Juda. Il est probable que le roi d'Assyrie dont le frère s'était révolté à Babylone a dû conduire ses prisonniers dans cette ville après avoir écrasé l'insurrection. Nous voyons aussi Néchao, roi d'Egypte rétabli sur son trône, après avoir été vaincu par le roi d'Assur : rien n'empêche qu'Assurbanipal ait pu agir de la même manière à l'égard de Manassès. Au reste on n'a pas encore achevé la lecture et le classement des cylindres cunéiformes, la chronologie est loin d'être fixée. Nous pouvons attendre de là une grande lumière.

IV

Indiquer les principaux faits dont la connaissance est due exclusivement aux Paralipomènes.

Recueillir minutieusement tous les faits dont la connaissance est due exclusivement aux Paralipomènes est un travail qui réclamerait beaucoup de temps et de soin. Voici les principaux, bien analysés dans un excellent travail. On peut distinguer

trois séries : 1° le règne de David ; 2° les rois de Juda et d'Israël ; 3° le seul royaume de Juda.

1° Relativement à David, on remarque :

La liste des personnes qui se sont attachées à lui, du vivant de Saül, et après le désastre de Gelboé, l'ont proclamé roi à Hébron.

Les longs et immenses préparatifs de ce monarque pour la construction du temple.

Le catalogue et les fonctions des prêtres et des lévites.

L'organisation militaire et civile du royaume.

Les dernières dispositions du roi prophète et ses conseils à son successeur.

2° Royautés d'Israël et de Juda : nous citerons en particulier :

Les mesures prises par Roboam pour fortifier ses états contre Jéroboam.

La lutte victorieuse d'Abia contre ce monarque.

La piété du roi Asa et sa victoire sur l'Éthiopien Zara.

L'effrayante prophétie d'Azarias contre Israël qui sera longtemps sans Dieu, sans sacerdoce et sans loi, et son heureux effet sur Asa qui pendant longtemps redouble de fidélité envers Dieu.

Les inutiles reproches du prophète Hananie à ce même Asa, qui par manque de confiance, avait appelé à son secours Benadad de Syrie contre Baasa d'Israël ; l'horrible maladie de ce prince à cause du mauvais accueil et du dur traitement qu'il fait subir à l'homme de Dieu.

Le règne, la piété, la miraculeuse victoire, au pays moabite, du pieux roi Josaphat; le courage du prophète Michée contre Achab et la troupe de ses quatre cents prophètes, et celui de Jéhu reprochant à Josaphat son alliance néfaste.

Les crimes et le châtiment de l'impie Joram et de sa famille.

Le rôle patriotique du grand prêtre Joïada, la piété de son protégé le roi Joas jusqu'à la mort de ce grand pontife, suivie de l'apostasie et de la mort de Joas.

Les victoires, l'idolâtrie, les malheurs et la mort violente d'Amasias, fils du précédent.

3° Juda seul : nous mentionnerons :

Les victoires, les armées, le sacrilège d'Ozias ou Azarias, fils d'Amasias.

La piété et les heureuses guerres contre les Ammonites du roi Joathan, père d'Achaz.

La profonde religion d'Ezéchias, les soins donnés à la réorganisation du culte, les richesses et la gloire de ce prince.

Enfin la captivité, la conversion et la délivrance de Manassès.

Comme rapports dignes de louange on peut citer ceux des archiprêtrés de Palinges et Charolles, puis de Mont-Saint-Vincent, Lucenay, Saint-Germain-du-Bois, Buxy, la Clayette et Toulon.

ANNÉE 1892

THÉOLOGIE DOGMATIQUE

LES SACREMENTS. — L'EXTRÊME-ONCTION

JUIN

NATURE DU SACREMENT.

I. Notion sommaire du sacrement de l'Extrême-Onction. — II. Son institution. — III. Sa matière. — IV. Sa forme. — V. Ses effets. — VI. Les rapports de ce sacrement avec le sacrement de Pénitence.

I

Notion sommaire du Sacrement de l'Extrême-Onction.

« Il est un sacrement sur lequel l'attention s'arrête trop peu, dans le cours ordinaire de la vie, et dont de vaines terreurs, exagérées à plaisir par l'incrédulité ou par l'indifférence, nous détournent ensuite, aux approches de la mort. C'est le sacrement d'Extrême-Onction. »

Telles sont les premières paroles que le grand cardinal, dont notre colonie d'Algérie et de Tunisie pleure la perte, adressait à son peuple, le 18 février 1885, dans une remarquable instruction pastorale.

L'éminent prélat expose que, étant gravement malade, il demanda aux prêtres qui l'entouraient le sacrement d'Extrême-Onction, et « dans un sentiment d'amour filial, ils se refusaient tout d'abord à ma demande : ils voulaient remettre à plus tard, affirmant que le danger n'était pas si proche..... Je priai, j'insistai, j'ordonnai enfin, voyant que mes instances étaient vaines, et alors je fus obéi.

» Je n'oublierai plus, pendant le peu qui me reste à vivre, les impressions d'un tel moment. Les invocations maternelles de la sainte Eglise, le pardon qui vient de Dieu et qui semble descendre sur l'homme tout entier, en purifiant à la fois par les onctions saintes et par la prière son corps et son âme, les espérances d'une éternité désormais prochaine, la vue de l'Hôte divin, tout l'ensemble de ces cérémonies m'établit dans une paix, dans une confiance que je n'ai jamais ressenties à un tel degré.

» Sans doute, je me rappelle d'autres actes religieux de ma vie : le jour où, pour la première fois, je reçus, adolescent, le Dieu de l'Eucharistie ; celui où le Pontife me conféra le sacerdoce. Mais ces deux jours illuminés de soleil ne me semblent pas préférables à la nuit où j'ai appelé et reçu cette visite miséricordieuse.

» En témoignage de ma reconnaissance, je me suis promis, lorsque ma santé s'est rétablie, de prendre pour sujet de ma première instruction

pastorale, si je revenais parmi vous, le sacrement des malades. C'est le nom qu'il porte dans les Écritures, celui que lui donne le concile de Trente, après les Pères de l'Église, et celui que je veux aujourd'hui lui donner tout d'abord, moi-même. Je l'emploie de préférence, parce que j'ai vu souvent autour de moi les craintes qu'inspire dans les familles, même chrétiennes, le mot d'Extrême-Onction. Ces craintes causent aujourd'hui la perte de tant d'âmes, qu'il me semble nécessaire de leur substituer, s'il se peut, des sentiments de confiance. »

Ces belles paroles de Mgr Lavigerie nous donnent déjà une notion suffisante du sacrement : c'est le sacrement des malades, car le divin Maître a voulu nous donner un secours, au moment le plus périlleux de notre existence, un secours sacramentel, pour fortifier la fin de notre vie, dit expressément le concile de Trente, et l'entourer d'un rempart inexpugnable. « Extremæ unctionis sacramento finem vitæ, tanquam firmissimo quodam præsidio, munivit. » (Sess. XIV.)

Le sacrement de l'Extrême-Onction est ainsi appelé, parce que, de toutes les saintes onctions prescrites par Jésus-Christ à son Église, c'est la dernière qu'elle administre. (*Catech. Concil. Trid. de extrem. Unct.* quæst. IIIª.)

Les vocables de ce sacrement sont nombreux : celui d'Extrême-Onction, selon Mabillon, au rapport de Bergier, daterait du treizième siècle.

(*Diction. theolog.* t. V, p. 164, édit. Lenoir.) Autrefois les Latins l'appelaient l'*Onction des infirmes ou des malades, le Sacrement des voyageurs* ou *des viatiques;* chez les Grecs on l'appelle *Chrême, huile sainte*, huile bénite, parce que l'huile en est la matière éloignée. Ils l'appellent aussi *la Prière jointe avec l'huile*, εὐχέλαιον; les Orientaux le nomment pareillement *Lampe*, parce que l'huile destinée à ces onctions est placée chez eux dans une lampe.

De tout ce qui précède résulte la définition suivante, donnée par les théologiens et conforme à la doctrine du concile de Trente : l'Extrême-Onction est un sacrement institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ et promulgué par l'apôtre saint Jacques, pour le soulagement spirituel et corporel des fidèles gravement malades, la grâce étant produite par l'onction de l'huile sainte et la prière du prêtre. Tous les termes de cette définition seront expliqués au cours de cette étude.

II

Son institution.

Quelques théologiens, parmi lesquels Maldonat, le vén. Bède, Nicolas de Lyre, enseignent qu'il est véritablement question du sacrement d'Extrême-Onction, en l'Évangile de saint Marc (cap. VI, 13) : « Et ungebant (Apostoli) oleo multos ægros et

sanabant. » Ce sentiment n'est point adopté par la généralité des commentateurs catholiques, du moins dans toute son extension. Trois raisons principales s'opposent à cette interprétation : 1° les Apôtres, en ce moment, n'étaient point revêtus du caractère sacerdotal, requis pour l'administration des sacrements; 2° ceux qui recevaient ces onctions n'avaient point encore reçu le baptême : la plupart étaient des infirmes nullement en danger de mort; 3° les effets miraculeux de ces onctions ne se bornaient qu'à la guérison des corps et il n'est pas démontré qu'ils atteignissent l'âme par la rémission des péchés. Néanmoins, observe Bellarmin, il serait téméraire de ne pas voir, en ce texte, un certain présage, une certaine figure du sacrement d'Extrême-Onction : « Adumbratio quædam et figura sacramenti extremæ Unctionis. » Le concile de Trente (Sess. XIV) adopte cette manière de voir et enseigne que ce même sacrement, préfiguré d'abord en l'Évangile de saint Marc, a été définitivement promulgué par saint Jacques : « Sacramentum..... apud Marcum quidem insinuatum, per Jacobum autem..... promulgatum. »

Sans qu'on puisse préciser en quel temps Notre-Seigneur a institué le sacrement d'Extrême-Onction, il est certain qu'il l'a élevé à la dignité de sacrement. Voici les paroles tirées de nos livres saints (*saint Jacques*, chap. v, 14 et 15.) : « Infirmatur quis in vobis? Inducat presbyteros Ecclesiæ

et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini, et oratio fidei salvabit infirmum, et alleviabit eum Dominus et si in peccatis sit, remittentur ei. »

Ces deux versets constituent une preuve dogmatique en faveur du sacrement de l'Extrême-Onction. Ces paroles, en effet, sont la tradition apostolique elle-même, ainsi que l'observe le concile de Trente. La sainte assemblée déclare anathème celui qui oserait dire le contraire (Sess. XIV, cap. I) : « Si quis dixerit extremam Unctionem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino nostro institutum et a beato Jacobo apostolo promulgatum, sed ritum tantum acceptum a Patribus aut figmentum humanum, anathema sit ! »

« L'apôtre saint Jacques exprime en effet clairement, dans les textes mentionnés plus haut, que la grâce du soulagement et la rémission des péchés sont liées à l'onction de l'huile et à la prière qui l'accompagne. Mais comment aurait-il pu attribuer une vertu aussi grande et aussi sainte à ces signes extérieurs, s'il n'avait pas su qu'elle y avait été attachée par Jésus-Christ lui-même ? Voilà pourquoi il ajoute : au nom du Seigneur, « in nomine Domini, » ce qui signifie : selon l'ordre et l'institution du Seigneur. » (*D'Hauterive*, t. XI, p. 416).

Remarquons encore ces autres paroles : « Oratio fidei, » la prière qui a son principe dans la foi, non pas la prière du ministre qui, par elle-même,

pourrait n'avoir aucune efficacité, mais la prière que l'Église met sur la bouche du prêtre et qui opère, comme au baptême, *ex opere operato*, selon l'expression des théologiens. « La prière de la foi, source de grâce et aussi source de miséricorde et de pardon, lorsqu'elle est faite au nom et par l'autorité de l'Église, à laquelle seule il a été dit : Tous ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis. »

La tradition des Pères et des Docteurs est unanime pour appeler l'Extrême-Onction un véritable sacrement institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ; les plus anciens conciles affirment la même vérité et réglementent les cérémonies qui doivent accompagner l'administration du sacrement; enfin l'Église schismatique grecque, séparée depuis de longs siècles de l'Église catholique, professe sur ce point la même doctrine que l'Église romaine. Inutile de développer plus longuement la démonstration de ce dogme de notre foi. Les protestants qui rejettent cette vérité rejettent du même coup, comme non canonique, l'épître catholique de saint Jacques.

III

Sa matière.

Les théologiens distinguent la matière éloignée et la matière prochaine.

1° *Matière éloignée.* La matière éloignée est

l'huile d'olive ayant reçu de l'évêque une bénédiction spéciale et particulière au sacrement.

L'huile d'olive a toujours été considérée comme un symbole d'adoucissement et de guérison. Elle fortifie, elle éclaire : de même l'Extrême-Onction a la vertu de diminuer la tristesse et la douleur de l'âme, de ranimer sa foi et sa confiance et de l'éclairer dans les obscurités du dernier combat.

Toute autre huile que celle d'olive ne peut être matière valide du sacrement. Elle doit être sans mélange et bénite par l'évêque. Cette dernière condition est essentielle, de nécessité de précepte, du moins dans l'Église latine. Chez les Grecs, cette bénédiction est donnée par un simple prêtre et Clément VIII a déclaré valide le sacrement d'Extrême-Onction donné aux Latins par les prêtres de l'Église grecque.

Il faut, en outre, que cette huile d'olive soit expressément bénite pour les infirmes. L'huile des catéchumènes et le saint Chrême ne peuvent être matière du sacrement. Tel est l'enseignement du plus grand nombre des théologiens, et s'il y avait eu erreur de la part du prêtre administrant ; si, en cas de nécessité, une autre huile avait été employée, les onctions devraient être renouvelées, sous condition, dès que l'on aurait pu se procurer l'huile des infirmes, *oleum infirmorum*.

2° *Matière prochaine*. La matière prochaine est l'application de la matière éloignée, en forme d'onctions sur le corps du malade, tout au moins sur les

organes des cinq sens, considérés comme les portes par lesquelles le péché entre dans notre âme. Les prescriptions du Rituel doivent être observées. Il est ordonné au prêtre de faire une onction spéciale, en forme de croix, sur les deux yeux, les deux oreilles, les deux narines, la bouche, les deux mains, les deux pieds. Cette dernière onction, bien que n'étant pas de nécessité sacramentelle, selon l'opinion commune, ne doit cependant pas être omise. Mais l'onction des reins, mentionnée dans les Rituels, doit toujours être omise pour les femmes et n'est généralement guère pratiquée pour les hommes.

A chaque onction, le prêtre doit légèrement humecter son pouce d'huile et l'appliquer ensuite sur le malade, traçant une croix sur chaque organe des sensations, en même temps qu'il prononce les paroles s'appliquant spécialement à telle ou telle onction.

En cas de danger pressant et de mort imminente, une seule onction peut suffire pour chacun des cinq sens, et même une seule et unique onction, faite de préférence sur le front ou bien encore, selon quelques rituels, une grande onction en forme de croix : 1° du front à la bouche, en passant sur le nez et 2° de l'oreille droite à l'oreille gauche, en passant sur les deux yeux, avec une formule de prières plus rapide et plus générale : « Per istam sanctam unctionem... indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti per sensus, visum,

auditum, gustum, odoratum et tactum. » Si le malade survit, on doit faire toutes les onctions prescrites et réciter, en entier, les prières du Rituel.

L'usage des spatules pour faire les onctions saintes est généralement interdit, à moins qu'il ne s'agisse d'administrer un infirme atteint de maladie contagieuse. Dans ce dernier cas, pour que l'ampoule contenant l'huile sainte ne soit pas contaminée par un contact infectieux, le prêtre fera bien de mettre à part dans un vase décent quelques gouttes de l'huile des infirmes ; ces quelques gouttes serviront pour l'administration de ce seul malade, et ce qui pourra rester sera essuyé proprement, puis jeté au feu avec le coton ou la laine ayant servi à essuyer les onctions.

Les théologiens disputent pour savoir si l'onction des cinq sens est de nécessité sacramentelle. En dehors du cas dont nous venons de parler, nous croyons avec saint Bonaventure, saint Thomas, Suarez, Bellarmin et bien d'autres que toutes les onctions rigoureusement prescrites par le Rituel romain sont de nécessité sacramentelle et doivent être faites par le prêtre, sous peine de faute grave.

IV

Sa forme.

La forme du sacrement consiste dans les prières dont le prêtre accompagne chaque onction faite sur le malade. Ces prières sont les suivantes :

« Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus quidquid per visum... auditum... etc... deliquisti. » Telle est la prescription du Rituel, conforme à la doctrine du concile de Trente.

On se demande pourquoi cette formule est déprécative et non point indicative ou déclarative, comme elle l'est pour les autres sacrements, par exemple, pour le Baptême et la Pénitence : « Ego te baptizo... ego te absolvo... » Voici en substance l'explication donnée par le Catéchisme du concile :

L'effet de ce sacrement est double, — nous le verrons plus explicitement tout à l'heure : — 1° il confère la grâce spirituelle ; 2° il peut rendre la santé corporelle. Le premier effet est certain, *positis ponendis ex parte ægrotantis*. — Le second effet n'est point certain, mais dépend de la miséricorde de Dieu et de sa prescience, en ce qui concerne le genre de vie du malade, après sa guérison éventuelle. Or ce double but est demandé par une même formule liturgique. En même temps qu'on déclare certaine la collation de la grâce divine, peut-on attendre comme certaine la guérison corporelle? Si cela était, les hommes pourraient échapper à l'anathème commun et se procurer l'immortalité sur terre, par la réception fréquente du sacrement d'Extrême-Onction. La formule déprécative est donc justement réglementée par l'Église romaine et par l'Église grecque, bien que, autrefois, paraît-il, dans plusieurs Églises, la

formule était indicative, et l'on disait : « Per istam sanctam unctionem... indulget tibi Dominus. »

Ajoutons que la formule du Rituel est plus conforme à l'enseignement de saint Jacques : « Et orent super eum... »

Les théologiens discutent pour savoir si l'épithète « *sanctam* » appliquée à *unctionem*, et le second membre de phrase : *Per suam piissimam misericordiam*, sont de l'essence même du sacrement. Ces discussions sont inutiles, et quelle que soit l'opinion admise, le devoir du prêtre est de se conformer strictement à l'enseignement de l'Église. Cet enseignement est donné par le Rituel romain.

Il y a encore des cérémonies particulières et des prières spéciales pour l'administration du sacrement de l'Extrême-Onction, de même qu'il y en a pour le Baptême, la Confirmation et les autres sacrements. Ces cérémonies, ces prières, bien qu'elles ne soient pas de l'essence même du sacrement, ne peuvent être omises par le prêtre, si ce n'est dans le cas de mort imminente. Rien de plus sublime, de plus attendrissant que ces prières et certainement Châteaubriand venait d'en faire la lecture, lorsqu'il écrivait son chapitre de l'Extrême-Onction, dans le *Génie du Christianisme* : « Venez voir mourir le fidèle... un prêtre assis à son chevet le console. Ce ministre saint s'entretient avec l'agonisant de l'immortalité de son âme, et la scène sublime que l'antiquité entière n'a présentée qu'une seule fois, dans le premier de ses phi-

losophes mourant, cette scène se renouvelle chaque jour sur l'humble grabat du dernier des chrétiens qui expire... Un sacrement a ouvert à ce juste les portes du monde, un sacrement va les clore: la religion le balança dans le berceau de la vie: ses beaux chants et sa main maternelle l'endormiront encore dans le berceau de la mort, mais ce n'est plus l'eau qu'elle choisit, c'est l'huile, emblème de l'incorruptibilité céleste. »

Lorsque le prêtre fait deux onctions sur deux organes semblables, il commence toujours du côté droit et n'achève de prononcer les prières de la forme que lorsqu'il fait l'onction sur l'organe du côté gauche, afin qu'il y ait l'union la plus parfaite entre la matière et la forme.

S'il y a doute sur la mort réelle ou apparente, le prêtre fait précéder la formule sacramentelle de ces paroles : *Si vivis*... et si le malade vient à expirer pendant l'administration du sacrement, le prêtre interrompt la cérémonie, puisqu'il n'y a plus lieu de réciter les prières relatives à l'Extrême-Onction.

V

Ses effets.

La réponse à cette question nous est admirablement donnée par Mgr Lavigerie, dans la lettre pastorale dont nous citions quelques paroles, au commencement de ce travail.

L'illustre cardinal s'élève contre les préjugés du

siècle, à propos de ce sacrement, considéré comme un épouvantail et l'annonce prochaine de la mort.

«... Qu'y a-t-il donc là qui puisse effrayer un malade? Tout au contraire, ne doit-il pas le fortifier et relever son courage, puisque c'est la guérison de l'âme et même quelquefois, s'il est nécessaire au salut, la guérison du corps qui lui sont annoncées.

» Ce sont les effets certains de ce sacrement : guérison de l'âme et guérison du corps : guérison de l'âme, vous venez de l'entendre... la prière de la foi sauvera le malade, et, s'il est dans le péché, ses péchés lui seront remis. Si donc, au moment où un malade reçoit l'Extrême-Onction, il lui reste, même après le sacrement de Pénitence, des dettes envers Dieu ; si ses péchés ne lui sont pas encore tous pardonnés, soit parce qu'il n'a pas pu les confesser, soit parce qu'il ne les a pas toujours confessés comme il faut, par la vertu de ce sacrement nouveau, tout est effacé, tout est remis. En temps ordinaire, c'est par la Pénitence seule, il est vrai, que nous recevons, après le Baptême, le pardon de nos péchés; mais pour le temps de la maladie, dans un sentiment de miséricorde pour les infirmes qui, à ce moment, ne sont pas capables souvent des actes que demande la Pénitence, le Sauveur a voulu qu'un sacrement spécial vînt suppléer à notre insuffisance. Ce n'est pas là une opinion pieuse, c'est une vérité de foi catholique dont il n'est pas permis de douter. Cette onction, dit le

saint concile de Trente, efface les péchés, s'il en était encore à expier, et les restes des péchés ; et plus nettement, dans le second canon de la session quatorzième : Si quelqu'un dit que l'onction sainte des malades ne confère pas la grâce et ne remet pas les péchés, qu'il soit anathème !

» Quel bienfait donc de la bonté de Dieu, si nous savons le comprendre, que de pouvoir réparer ainsi les oublis, les négligences de notre pénitence antérieure et suppléer à ce que nous ne pouvons plus, pour nous purifier, si j'ose le dire, jusqu'au fond et consommer ainsi, c'est encore une expression du concile de Trente, notre réconciliation avec Dieu ! (Sess. XIV.)

» Mais ce n'est pas l'âme seule que guérit l'onction des malades, c'est aussi quelquefois le corps. Ici la doctrine catholique heurte de front et détruit les préjugés que l'affaiblissement de la foi a introduits parmi nous. Elle enseigne que le sacrement de l'Extrême-Onction a pour effet propre et direct de soulager et même de guérir les malades, si on le reçoit avec foi et si le retour à la santé du corps n'est pas préjudiciable au salut de l'âme...

» Ici, comme vous le voyez, il ne peut s'agir de miracles, il s'agit de l'effet ordinaire du sacrement. Cet effet, le concile de Trente l'explique avec sa clarté et sa sagesse accoutumées. Après avoir dit qu'il efface les restes du péché, il ajoute qu'il soulage l'âme du malade et la fortifie, excitant en elle une grande confiance dans la divine

miséricorde et obtient aussi quelquefois la santé du corps. (Sess. XIV, cap. II.)

» Qu'y a-t-il donc de plus désirable que d'obtenir le pardon complet de ses fautes et de recevoir le soulagement et la guérison dans la maladie? Et cependant un sacrement qui devrait être désiré de tous, on le diffère, on le repousse avec une sorte de terreur, et ainsi on le rend inutile et on se rend coupable, en refusant ce bienfait de Dieu. »

Résumons ces belles paroles qui renferment toute la doctrine de l'Église sur les effets de l'Extrême-Onction.

1° Il est de foi que l'Extrême-Onction confère la grâce, remet les péchés et soulage corporellement les malades. Le texte de saint Jacques l'enseigne formellement.

La grâce propre du sacrement est de fortifier l'âme dans son dernier combat. Elle procure au malade la confiance en Dieu, la patience dans les souffrances, l'inébranlable fermeté contre les derniers assauts du démon, souvent une sainte joie en face de la mort. Jamais, disait le pieux Suarez, venant de recevoir l'Extrême-Onction, jamais je n'aurais cru qu'il était si doux de mourir. Rappelons-nous la joie intime de Mgr Lavigerie « après qu'il eut appelé et reçu cette visite miséricordieuse. »

L'Extrême-Onction remet les péchés : — « Et si in peccatis sit, remittentur ei. » — Ce sacrement,

dit le Catéchisme du concile de Trente, n'a pas été institué directement, *primario loco*, pour remettre les péchés mortels. — Nous dirons plus loin dans quelles circonstances il peut cependant les remettre — Mais les péchés remis par ce sacrement sont les péchés moins graves, les péchés véniels et les restes du péché, comme l'obscurité de l'esprit, la dureté du cœur, l'amour des biens sensibles, les défiances, les appréhensions qui ont leur source dans le péché. Le sacrement remet encore les peines temporelles dues au péché, d'une manière plus ou moins complète, selon les dispositions spirituelles du malade.

2° L'Extrême-Onction produit la santé du corps. *Et oratio fidei salvabit infirmum et alleviabit eum Dominus.* Le texte grec présente une légère nuance : *Et oratio fidei servabit infirmum et excitabit eum Dominus.* La version syriaque est plus explicite en faveur de la guérison du malade : *Et oratio fidei restituet sanitati ipsum qui ægrotat et eriget eum Dominus noster.* La plupart des exégètes, parmi lesquels Hugues de Saint-Victor et Thomas Anglois, soutiennent que l'expression *salvabit* s'applique, tout à la fois, au corps et à l'âme du malade, l'indication de la guérison du corps étant donnée par le verbe *alleviabit* ou *excitabit*, l'indication de la guérison de l'âme étant donnée par l'autre membre de phrase : *Et si in peccatis sit, remittentur ei.* (*Cornelius a Lapide*, t. XX, p. 217, édit. Vivès.)

L'Église qui a mission d'interpréter infailliblement les saintes Ecritures ne fait que résumer la tradition catholique, en disant, par l'organe du concile de Trente, que le malade recouvre parfois la santé, après la réception de l'Extrême-Onction, lorsque cela peut-être utile au salut de l'âme. (Sess. XIV, c. II.)

Mais si ce dernier effet ne se produit pas plus souvent, c'est que le sacrement n'est pas reçu avec assez de foi ; c'est surtout parce qu'on attend trop tard pour le demander et le recevoir. Il faudrait un miracle pour ramener à la vie des hommes complètement débilités par la maladie et incapables de tout recours à Dieu. Le rétablissement de la santé, produit par le sacrement, n'est pas un miracle proprement dit, mais le résultat d'un effet surnaturel venant en aide aux causes naturelles de guérison, autant du moins que le corps du malade peut en être susceptible.

D'autre part, quel prêtre n'a constaté, par la propre expérience de son ministère, la salutaire influence de l'Extrême-Onction, au point de vue de la santé des malades? Que de guérisons humainement désespérées ont visiblement commencé, à partir du jour et de l'heure de la réception du sacrement !

VI

Les rapports de ce Sacrement avec le Sacrement de Pénitence.

Il est de foi que le sacrement de l'Extrême-Onction remet les péchés : — *Et si in peccatis sit, remittentur ei.* — Et la formule déprécative du sacrement employée par l'Église : *Indulgeat tibi Dominus, quidquid per visum... deliquisti*, pas plus que les paroles de saint Jacques, ne fait de distinctions entre péchés mortels et péchés véniels. Faudrait-il en conclure que le sacrement d'Extrême-Onction est de même nature que le sacrement de Pénitence? Non, évidemment : le premier est un sacrement des vivants, le second, un sacrement des morts. Bien que différents, ces deux sacrements ont cependant quelques rapports.

1° La Pénitence est destinée à remettre les péchés en tout temps, à l'égard de toutes sortes de personnes et dans quelque état qu'elles se trouvent : l'Extrême-Onction ne remet les péchés qu'aux malades en danger de mort, et lorsque ces péchés n'ont pas été effacés par le sacrement de Pénitence. Voilà pourquoi l'Extrême-Onction est appelée le complément du sacrement de Pénitence. Donc, s'il y a possibilité, le prêtre doit confesser et absoudre le malade, avant de lui conférer les saintes onctions.

2° Le sacrement de Pénitence exige la confession et la satisfaction, et par conséquent, des œuvres laborieuses de la part du pénitent : celui de l'Extrême-Onction n'offre que la miséricorde de Dieu, c'est pourquoi l'on dit : *Indulgeat tibi Dominus!* Le pardon, dans ce dernier sacrement, n'a d'autres sources que la bonté suprême de Dieu, par l'application des mérites de Jésus-Christ.

3° Le Catéchisme du concile de Trente enseigne que l'Extrême-Onction n'a pas été instituée principalement — *primario loco* — pour la rémission des péchés graves, lesquels sont effacés par la vertu des sacrements de Baptême et de Pénitence, mais particulièrement — *in primis* — pour la rémission des péchés véniels.

Il n'en est pas moins vrai que, en dehors du sacrement de Pénitence, l'Extrême-Onction, par sa vertu propre et selon l'intention secondaire de son institution — « per se, ex secundaria intentione propriæ institutionis » — a le pouvoir d'effacer les péchés mortels. Tel est le sentiment de tous les théologiens. Les paroles de saint Jacques : « Et si in peccatis sit remittentur ei; » les paroles du Concile : « Si quis dixerit sacram Unctionem non conferre gratiam nec remittere peccata, » étant générales pour tous les péchés, ne peuvent que sanctionner cette vérité. En ce cas, l'Extrême-Onction est le supplément du sacrement de Pénitence. Bien entendu, déjà nous l'avons dit, il faut

dans l'âme du malade l'attrition de tous les péchés en général, la contrition parfaite n'étant point requise.

Il y a quelque divergence d'opinion entre les théologiens sur le mode de cette rémission des péchés mortels. Inutile, croyons-nous, d'aborder cette discussion, alors qu'il n'y a point de divergence sur la conclusion finale : l'Extrême-Onction, à défaut du sacrement de Pénitence et dans certains cas, remet véritablement les péchés mortels.

Voici les cas et les circonstances où, de l'aveu de tous, le péché mortel est remis par l'Extrême-Onction.

Si le malade n'a pas conscience de son péché, soit qu'il n'en soupçonne pas la gravité, soit que la mémoire lui fasse défaut.

Si le malade a perdu l'usage de ses sens ; s'il a fait une confession nulle par accident ; s'il est tombé dans un péché mortel, après la confession, sans pouvoir faire une nouvelle confession ; s'il y a eu des défauts ignorés dans les confessions précédentes. En un mot, quel que soit l'état d'âme du malade, si la confession est impossible et s'il y a attrition dans le cœur de ce même malade, l'Extrême-Onction, par elle-même et non par accident, remet véritablement toute espèce de péchés.

Bellarmin range parmi les restes du péché dont parle le Concile — peccati reliquias — les péchés d'ignorance mentionnés plus haut, mortels ou véniels, ainsi que les péchés dont la déclaration

est physiquement impossible à un mourant, et pour lui il n'y a aucun doute sur le mode de rémission, ces restes du péché, c'est-à-dire : ce qu'il peut rester de péchés sur la conscience du malade, est directement effacé par le sacrement. (*Demonst. Cath.* t. II, p. 500, édit. Vivès.)

Saint Thomas pense de même. « Contingit etiam quod homo omnium peccatorum quæ commisit notitiam vel memoriam non habet, ut possit per pœnitentiam singula expurgare ; sunt etiam quotidiana peccata sine quibus præsens vita non agitur, a quibus oportet hominem in suo exitu per hoc sacramentum emundari ut nihil inveniatur in eo quod perceptioni gloriæ repugnet, et ideo addit Jacobus quod si in peccatis sit, dimittentur ei. » (*Summa cont. Gent.* lib. IV, cap. LXXIII.)

Tels sont les principaux rapports des deux sacrements. Il y en a d'autres encore signalés par MM. les conférenciers. L'un d'eux, observant que la Pénitence remet le péché, en lui-même, la coulpe, mais n'enlève pas la peine temporelle qui lui est due, ou ne l'enlève que partiellement, selon la perfection de la contrition, ajoute que l'Extrême-Onction a pour effet d'enlever, avec les restes du péché, *toutes* ces peines temporelles. Ce dernier résultat peut être obtenu, on ne saurait le nier, mais l'enseignement des théologiens est que les peines temporelles sont plus ou moins remises, selon les dispositions du malade. (*Clem. Marc.* t. II, p. 380.)

En somme, comme nous le lisons dans une des meilleures rédactions, l'Extrême-Onction est destinée à ouvrir à l'âme chrétienne les portes de la gloire pour laquelle elle avait été créée ; par conséquent, elle doit faire disparaître tous les obstacles que le péché et ses suites avaient pu déposer dans cette âme. « La Pénitence commence l'œuvre, l'Extrême-Onction l'achève : la Pénitence a fermé les portes de l'enfer, l'Extrême-Onction ouvre les portes du ciel. » En un mot, et selon l'expression de saint Thomas, ce sacrement est destiné à être la consommation de notre guérison spirituelle.

Cette conférence ne présentant pas de très grandes difficultés a été généralement bien traitée par MM. les rapporteurs. Quelques travaux offrent des digressions inutiles et auraient gagné a être plus courts et plus concis. La dernière question est incomplètement traitée en plusieurs rapports. Les meilleures rédactions nous ont paru celles venant des archiprêtrés de Saint-Vincent de Chalon, Sagy, Charolles, Chauffailles, Mont-Saint-Vincent, Mesvres, Montpont, Bourbon-Lancy, Issy-l'Évêque.

OCTOBRE

ADMINISTRATION DU SACREMENT D'EXTRÊME-ONCTION.

I. Quel est le ministre de ce Sacrement? — II. Conditions nécessaires de la part du sujet pour la validité du Sacrement. — III. Dispositions nécessaires pour le recevoir dignement. — IV. Dans quelles conditions peut-il être réitéré? — V. Obligation de le recevoir.

I

Quel est le ministre de ce Sacrement ?

Les prêtres seuls sont les ministres de ce sacrement. C'est une vérité de foi manifestée par l'Ecriture et confirmée par toute la tradition.

L'apôtre saint Jacques dit : « Infirmatur quis in vobis, inducat presbyteros Ecclesiæ. » (v, 14). Luther et Calvin, s'appuyant sur le sens premier du mot grec πρεσβυτέρους, ont prétendu qu'il s'agissait ici des vieillards du pays, d'hommes fort avancés en âge, et non point des ministres de la religion. Mais il est facile de se convaincre que ce même mot désigne évidemment les prêtres, dans un grand nombre de passages du Nouveau Testament. Saint Pierre, au chapitre v de la première épître, s'exprime de la sorte : Πρεσβὺτέρους τους ἐν ὑμῖν παρακαλῶ... ποιμάνατε τό ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ. La Vulgate a conservé le sens premier du mot, dans sa traduction du même texte : « Seniores.....

pascite qui in vobis est gregem Dei. » A qui s'adressent ces expressions et ces ordres? Aux prêtres évidemment. Pourrait-on dire à de simples vieillards de paître le troupeau du Seigneur? Le même mot grec πρεσβυτέρος, traduit tantôt par *presbyter,* tantôt par *senior,* se retrouve fréquemment dans les textes évangéliques, comme il est facile de s'en convaincre, et ne peut s'appliquer qu'aux seuls prêtres. Saint Jacques a donc parlé le même langage que les autres apôtres. Cette vérité est claire, aussi les protestants de nos jours ont renoncé à l'interprétation exclusive de leurs devanciers et traduisent le mot πρεσβυτέρους, par le mot *pasteurs.* On peut s'en convaincre en lisant la Bible d'Osterwald.

Ajoutons qu'il ne faut point considérer le mot *presbyteros,* isolé de son contexte. Nous lisons : *presbyteros Ecclesiæ.....* Ces anciens de l'Église doivent prier et oindre le malade, au nom du Seigneur, et lui obtenir la rémission des péchés. Ils ont donc une dignité et s'acquittent d'une mission divine; et qui donc peut agir au nom du Seigneur et remettre les péchés, sinon ceux auxquels il a été dit : Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez....., etc?

Les saints Pères, plus près que nous des temps apostoliques, ont toujours entendu par ce mot les prêtres de l'Église. C'est le propre du prêtre, dit saint Jean Chrysostome, d'oindre les malades comme de baptiser. Inutile d'apporter un plus

grand nombre de témoignages, et le concile de Trente, résumant toute la tradition catholique, s'exprime de la sorte : « Si quis dixerit presbyteros Ecclesiæ quos beatus Jacobus adducendos esse ad infirmum ungendum hortatur non esse sacerdotes ab episcopo ordinatos, sed ætate seniores in quavis communitate ; ob idque proprium Extremæ Unctionis ministrum non esse solum sacerdotem, anathema sit! » (Sess. XIV, IV).

Il n'y a donc pas à en douter : le ministre de l'Extrême-Onction, c'est le prêtre, mais quel prêtre? Est-ce l'évêque seul? Est-ce le simple prêtre? L'évêque, sans nul doute : il a la plénitude du sacerdoce, il est le *senior*, le *presbyter* comme saint Jean, saint Pierre et tous les apôtres. Mais le simple prêtre également, parce que, lui aussi, participe au sacerdoce de Jésus-Christ et remet les péchés. Quant au diacre, il n'est pas ministre du sacrement; la Tradition lui refuse ce pouvoir.

Tous les prêtres sont-ils ministres du sacrement? Oui, évidemment, c'est un pouvoir conféré par l'ordination, et quel que soit le prêtre qui administre un malade, le sacrement est toujours valide. Il faut remarquer cependant que cette administration serait illicite, si le prêtre n'était point délégué par l'évêque ou le curé qui ont seuls le droit d'administrer ce sacrement. On excepte le cas de pressante nécessité. Alors, en l'absence du propre pasteur, tout prêtre peut donner l'Extrême-Onction à un malade. Quand il s'agit de

pourvoir au salut d'une âme, au moment de la mort, l'Église donne tous les pouvoirs.

Une difficulté se présente encore. Le texte de saint Jacques fait mention de plusieurs prêtres : *presbyteros Ecclesiæ*. Plusieurs prêtres seraient-ils nécessaires ? L'Église grecque en appelle encore sept ou trois ; et jadis, d'anciens sacramentaires en font foi, les Latins en appelaient plusieurs.

Quelles qu'aient pu être les anciennes coutumes, il est certain qu'un seul prêtre suffit pour l'administration du sacrement ; et l'histoire qui nous a transmis des exemples de malades administrés par plusieurs prêtres nous offre pareillement de nombreux exemples d'infirmes administrés par un seul prêtre. Saint Thomas, Alexandre III, Innocent Ier, tous les théologiens et de nombreux conciles sont unanimes pour déclarer valide l'Extrême-Onction donnée par un seul prêtre. Ainsi du reste l'a établi l'Église à laquelle il appartient de déterminer les lois qui régissent la discipline des sacrements.

Et puis que de difficultés, la plupart du temps, pour réunir plusieurs prêtres ! Que de dépenses deviendraient inévitables et que d'abus pourraient intervenir !

La locution de saint Jacques : *Inducat presbyteros Ecclesiæ*, est une figure de grammaire, assez souvent usitée, un pluriel pour un singulier. Les Écritures saintes nous offrent des exemples similaires. Il est dit indifféremment par Notre-Seigneur,

après la guérison des lépreux : *Ostende te sacerdoti, ostendite vos sacerdotibus.* Ne dit-on pas habituellement qu'on ira consulter les médecins, les avocats, alors qu'on est dans la maladie ou dans l'embarras des affaires ? Et l'on ne consulte qu'un médecin ou un avocat.

Pour l'administration du sacrement, le prêtre doit strictement se conformer aux prescriptions du Rituel romain.

II

Conditions nécessaires de la part du sujet pour la validité du Sacrement.

1° Saint Jacques dit : Infirmatur quis *in vobis ?* Quelqu'un d'entre vous, c'est-à-dire, quelqu'un de la société chrétienne est-il malade ? D'où il résulte qu'il faut être baptisé pour participer aux bienfaits du sacrement.

Nul autre qu'un chrétien ne peut donc recevoir validement l'Extrême-Onction. Le sacrement conféré à un catéchumène ne produirait aucun effet.

2° Il faut être susceptible de péchés actuels. Or ceux qui, évidemment, n'ont point l'âge de raison, comme par exemple les tout petits enfants, n'ont aucune faute à expier. Dans ces âmes innocentes purifiées, sanctifiées par le baptême, rien à effacer, rien à fortifier. Conséquemment, l'Ex-

trême-Onction n'est pas instituée pour eux, et ils ne doivent pas la recevoir.

Mais s'il y a doute sur la capacité intellectuelle de l'enfant, et par conséquent sur sa responsabilité morale devant Dieu, le pasteur devra lui administrer le sacrement. Rien d'absolu, on le sait, sur l'âge de l'évolution de la raison dans un enfant. L'âge et les degrés de cette évolution varient grandement, suivant le milieu où se trouve l'enfant, suivant mille circonstances de dispositions naturelles et extérieures. Que d'enfants, même dès l'âge de cinq ans, saint Augustin l'assure, ont la malice suffisante pour commettre des péchés graves !

Le prêtre n'hésitera donc point à donner l'Extrême-Onction aux enfants de cet âge ; en tout cas, il n'est nullement nécessaire que l'enfant ait fait sa première communion.

Les insensés perpétuels, incapables de faire le moindre discernement entre le bien et le mal, ne sont également pas susceptibles de recevoir le sacrement, par la raison bien simple qu'ils n'ont jamais commis de péché. Il faut parler autrement des aliénés qui ont des moments lucides ou qui n'ont point toujours été dans ce malheureux état. Ces derniers peuvent avoir des fautes réelles sur la conscience, et, au dernier moment, la grâce spéciale attachée au sacrement peut les trouver dans les dispositions suffisantes pour la rémission complète de leurs anciens péchés.

Dans le doute s'il y a eu assez de raison, soit chez l'enfant, soit chez l'insensé, on donnera l'Extrême-Onction, sous condition. De la sorte, on sauve le respect dû au sacrement et on ne prive pas l'enfant ou l'insensé des grands bienfaits que le sacrement des infirmes peut leur procurer.

Devrait-on donner l'Extrême-Onction aux adultes qui viendraient de recevoir le baptême, s'ils étaient gravement malades ? Oui, disent les théologiens. Le baptême a bien effacé tous les péchés, mais il peut rester dans l'âme des restes ou suites fâcheuses des péchés actuels, apathie dans le bien, inclination au mal, et l'Extrême-Onction enlève ces restes des péchés, en même temps qu'elle fortifie le mourant contre les attaques du démon, attaques dont il n'est point exempt.

3° Il faut être malade, en danger de mort. Il est à remarquer que les termes de l'original grec sont plus expressifs, dans ce sens, que les termes de la version latine : Ἀσθενεῖ τίς, quelqu'un est-il en *asthénie*, comme diraient les médecins d'aujourd'hui, c'est-à-dire dans un état de grande débilité. Quoi qu'il en soit de cette observation que nous croyons fondée, l'Église, interprète de la volonté de Dieu, exige que l'Extrême-Onction ne soit administrée qu'aux personnes sérieusement malades et alors qu'il y a crainte de mort. Eugène IV dit en effet : « Hoc sacramentum nisi infirmo de cujus morte timetur dari non potest. » Le concile de Trente donne le même enseignement.

Est-ce à dire cependant que cette crainte de la mort doive être une quasi-certitude et qu'il ne faille administrer l'Extrême-Onction qu'aux malades à toute extrémité? « Agir ainsi, dit Perronne, serait aller contre la pensée de l'Église et contre la fin secondaire de ce sacrement qui est de rendre la santé, si cela est expédient pour le salut de l'âme, car ce sacrement ne produisant point cet effet d'une manière miraculeuse, on ne doit pas le différer jusqu'à ce que le miracle devienne nécessaire; de plus, cette prolongation est pernicieuse, parce que, en attendant jusqu'au dernier moment, il arrive souvent que le malade meurt sans avoir reçu ce sacrement salutaire. » (*Theol. dogm.*, t. IV. p. 639, édit. Vivès.)

Il n'est donc pas nécessaire d'attendre qu'il n'y ait plus d'espoir de guérison, il suffit qu'il y ait danger probable de mort. Ecoutons encore l'enseignement du Catéchisme romain : « C'est une faute très grave d'attendre, pour donner l'Extrême-Onction au malade, que tout espoir de guérison soit perdu et que la vie commence à l'abandonner avec l'usage de la raison et des sens. » Calvin tournait en dérision le sacrement des malades, principalement à cause des regrettables délais qu'on apporte à sa réception. Les catholiques, dit-il, imprègnent de leur huile, non des malades, mais des cadavres inanimés, lorsque l'âme est sur le bout des lèvres, ou comme ils disent, à l'extrémité.

Mais comment diagnostiquer dans un malade le danger de mort? Quelle doit être la gravité de ce danger de mort? Autrefois les médecins étaient tenus, par devoir d'état, d'informer les curés de la situation de leurs malades; cela se fait encore de la part de médecins chrétiens, mais la plupart du temps ce sera au prêtre de juger si l'administration du sacrement doit être proposée.

Il suffit que le danger de mort soit apparent. Tel est l'avis de Suarez, de Scot, de saint Liguori; tel est l'enseignement du Rituel : « Debet hoc sacramentum infirmis præberi qui tam graviter laborant ut mortis periculum imminere *videatur*. »

Si le danger de mort est éloigné, comme cela se présente souvent pour ceux qui sont attaqués de maladies de poitrine ou d'autres graves affections reconnues incurables, le prêtre peut administrer le sacrement. Peu importe que le danger soit proche ou éloigné, pourvu qu'il existe, et l'expérience prouve encore que, pour ceux-là surtout, la mort vient comme un voleur.

Si le danger est prochain, il n'y a aucun doute et il n'y a pas un seul instant à perdre.

Le sacrement doit être administré aux malades qui seraient à l'agonie, quand bien même ils ne donneraient aucun signe de connaissance. Les actes *actuels* du malade ne sont pas nécessaires; du reste, il y a des agonisants qui entendent, comprennent et ne peuvent nullement manifester leurs pensées..... Le prêtre les exhortera, comme

s'il était sûr d'en être entendu et compris, et après l'absolution donnée, leur conférera les saintes Onctions. S'il y a doute sur la vie, les sacrements seront administrés sous condition — « Si vivis..... Si capax es..... »

L'Extrême-Onction doit être refusée aux excommuniés, aux pécheurs publics qui ont refusé de se réconcilier avec Dieu.

Les condamnés à mort, les soldats affrontant la bataille, les navigateurs éprouvant la tempête ne peuvent recevoir l'Extrême-Onction. Quel que soit le danger de mort, dès l'instant qu'il n'y a point de maladie, on ne peut recevoir le sacrement d'une manière utile. Pour une raison analogue, le prêtre ne pourrait administrer ceux qui éprouvent de violentes douleurs ne mettant point la vie en danger, par exemple, les femmes en couches, ceux qui doivent subir certaines opérations chirurgicales très douloureuses.....

Les vieillards accablés par l'âge et visiblement proches de leur fin peuvent être administrés, alors même qu'ils n'éprouvent point de souffrances. Ainsi l'a décidé le cinquième concile de Milan.

III

Dispositions nécessaires pour le recevoir dignement.

— Le sacrement d'Extrême-Onction étant un sacrement des vivants, l'on doit être en état de grâce pour le recevoir. Ce n'est qu'accidentelle-

ment, nous l'avons dit précédemment, que ce sacrement efface les péchés et devient un supplément de la Pénitence : *Et si in peccatis sit, remittentur ei.* Donc, si volontairement et pouvant purifier sa conscience, un malade recevait en état de péché mortel le sacrement d'Extrême-Onction, il commettrait un sacrilège. Voilà pourquoi l'usage de l'Église est de n'administrer ce sacrement qu'après la confession du malade, quand cette confession n'est pas impossible.

Si l'infirme a perdu l'usage de la parole ou de l'ouïe, le prêtre doit lui inspirer par la parole, par des gestes, par la vue du crucifix, des sentiments de contrition et d'amour de Dieu. Après cette préparation, le prêtre ayant donné l'absolution au malade peut administrer l'Extrême-Onction. Il a été dit que la contrition imparfaite suffit pour la rémission des péchés, avec la grâce conférée par les saintes Onctions. Dieu lui vient en aide d'une manière toute particulière, et nous devons croire que les prières de l'Église adressées à la souveraine miséricorde de Dieu, — « Per suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus, » — nous devons croire que ces prières ne restent point sans effet pour le pauvre agonisant, comme dispositions spéciales.

Avec l'état de grâce, il faut encore, de la part du malade, une grande confiance en Dieu. Notre-Seigneur a toujours exigé cette confiance des malades qui lui demandaient leur guérison.....

« Domine, si vis, potes me mundare. » (Luc. v, 12.) C'est la prière même que doit dire le malade, avec le Lépreux de l'Évangile.

Enfin, le malade doit avoir une parfaite soumission à la volonté de Dieu. Il entrera dans les sentiments de saint Martin au moment de quitter la vie : « Seigneur, si vous voulez appeler votre serviteur, que votre volonté soit faite ! Si vous voulez qu'il reste encore ici-bas dans les combats de la vie, que votre volonté soit faite! » Le trouble, l'agitation, la crainte seront combattus comme un manque de confiance et d'amour. « Père, disait Jésus, ce calice est amer, mais que votre volonté soit faite et non pas la mienne! » Telle doit être la résignation du malade et, avec le Maître, il doit dire encore : « In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum. » (Luc, XXIII, 46.)

Toutes ces dispositions ne sont autres que les actes mêmes de foi, d'espérance et de charité, actes obligatoires, surtout à l'heure de la mort, et le prêtre aura soin de les suggérer au malade, avec tout le zèle que pourra lui inspirer son cœur de pasteur et de père.

On ne privera pas du bienfait de l'Extrême-Onction ceux qui ayant vécu chrétiennement perdent subitement connaissance. On a tout lieu de croire qu'ils demanderaient eux-mêmes le secours du sacrement, s'ils avaient conscience de leur état et pouvaient s'exprimer. On n'en privera pas même ceux qui ont vécu d'une manière peu chrétienne,

mais qui n'ont donné, avant de perdre l'usage des sens, aucune marque d'irréligion ou d'impiété. On peut supposer que la grâce a touché leur cœur, et que, s'ils pouvaient parler, ils exprimeraient probablement le désir de recevoir les secours de la religion. Mais on la refusera à ceux qui ont perdu connaissance dans l'acte même du crime, parce que leur volonté est censée continuer *(Rituel de Belley)*. — Si cependant, entre l'acte criminel et la perte de la connaissance, le malade avait eu le temps suffisant de se repentir, quand même il n'en aurait donné aucun signe, les théologiens admettent encore communément qu'on devrait lui donner l'Extrême-Onction, parce qu'on peut conjecturer qu'il a eu la volonté de se repentir.

Il y a encore les dispositions extérieures que nécessite le respect dû au sacrement. La propreté du corps de l'infirme, surtout des organes où doivent se faire les saintes onctions, la disposition convenable et décente de l'appartement, les préparatifs matériels exigés par le Rituel..... Cela regarde surtout les assistants.

IV

Dans quelles conditions peut-il être réitéré?

L'Extrême-Onction n'imprimant pas de caractère, comme le Baptême, la Confirmation et l'Ordre, peut être reçue plusieurs fois dans la vie par

la même personne. Tel est l'enseignement catholique affirmé par le concile de Trente, contrairement à certaines opinions erronées d'anciens écrivains ecclésiastiques : les uns disant que le sacrement ne pouvait être reçu qu'une fois dans l'année, d'autres, tous les trois ans, d'autres enfin, une seule fois dans la vie.

Primitivement, dans certaines Églises, l'Extrême-Onction se répétait pendant sept jours consécutifs, pour le même malade, ainsi qu'en font foi plusieurs Rituels, et l'infirme, si son état n'était point trop grave, se faisait transporter à l'église, dans une chapelle dite de l'Extrême-Onction. Ces coutumes qui n'ont jamais été générales ont cessé depuis longtemps, et l'usage a prévalu de ne donner l'Extrême-Onction qu'une seule fois dans la maladie qui offre un danger de mort; mais on doit la renouveler dans chaque maladie qui offre ce danger; bien plus, dans la même maladie, lorsque le danger, ayant disparu pour un temps, se représente de nouveau. C'est la doctrine du concile de Trente : « Quod si infirmi, post hanc susceptam unctionem convaluerint iterum sacramenti hujus præsidio juvari poterunt, cum in aliud vitæ discrimen inciderunt. » (Sess. XIV, c. III.)

Et de fait, ce sacrement a été établi comme guérison dans les cas extrêmes; il faut donc recourir au remède, toutes les fois que se représente le péril. On doit, dit encore saint Thomas,

renouveler tout sacrement qui n'a pas d'effet perpétuel, autrement il serait inefficace pour obtenir son but; or la santé de l'âme et la santé du corps qui sont les effets de l'Extrême-Onction peuvent très bien se perdre après avoir été obtenues; donc aussi il faut renouveler le sacrement pour retrouver ces biens désirables, et, en agissant ainsi, on ne va point contre l'honneur dû au sacrement. « Ideo hoc sacramentum sine sui injuria potest iterari. » (*Suppl.*, q. XXIII, art. 1.)

Dans la même phase de danger, on ne réitère point le sacrement : le secours a été obtenu et il persévère. Mais si, après une convalescence d'une certaine durée, il y a rechute dans le même danger, les saintes onctions peuvent être renouvelées.

L'on voit, par conséquent, que durant la même maladie, le danger de mort peut se présenter plusieurs fois : on peut se trouver hors de danger et retomber ensuite. Chaque fois donc que le danger disparu se présente de nouveau, on peut opposer au mal les secours offerts par la religion.

Quatre ou cinq jours de mieux suivis d'une rechute ne seraient cependant pas suffisants pour justifier une nouvelle administration du sacrement. Saint Liguori et la plupart des théologiens estiment qu'il faut environ un mois de convalescence pour qu'on puisse véritablement appeler rechute l'état plus alarmant du malade. En cas de doute, il vaut mieux renouveler le sacrement,

dit Benoît XIV, parce que le réitération est plus favorable au salut de l'infirme. Mais ce doute, d'après saint Liguori, doit être un doute positif, c'est-à-dire qui s'appuie sur des bases sérieuses, autrement ces paroles du concile de Trente n'auraient plus de sens : « Quod si infirmi convaluerint, » puisque rien ne prouverait sérieusement que le malade a été hors de danger.

V

Obligation de le recevoir.

Tous conviennent que l'Extrême-Onction n'est point nécessaire de nécessité de moyen : on peut se sauver sans elle. C'est par la Pénitence qu'on obtient la grâce sanctifiante et l'amitié de Dieu. Cela suffit pour que l'homme fasse son salut.

Mais ne serait-elle pas nécessaire de nécessité de précepte? Saint Jacques ne fait-il pas une obligation stricte de la recevoir? L'Église, par la voix et l'autorité de ses conciles, ne l'exige-t-elle pas d'une manière rigoureuse? Soutenir le contraire, ne serait-ce point une opposition formelle aux enseignements divins? Voici les paroles de saint Jacques : « Inducat presbyteros Ecclesiæ. » Voici les paroles du concile du Trente : « Nulla ratione audiendi sunt qui docent hanc unctionem nec mandatum Dei esse, nec promissionem gratiæ habere, nec a fidelibus sine peccato contemni posse. »

Cependant Suarez et bon nombre d'excellents théologiens soutiennent qu'il n'y a pas là de *précepte nécessaire*. Saint Jacques n'adresse qu'une exhortation, sans présenter le sacrement comme indispensable. Le concile de Trente parle, il est vrai, d'un ordre de Dieu et de péché lorsqu'on méprise ce sacrement; mais ne pas le recevoir n'est pas toujours un mépris, et dans les paroles du concile de Trente, il n'y a pas de précepte formel.

Toutefois, la première opinion est probable et, dans la pratique, on doit s'y tenir. On pourrait ne pas aller contre un précepte, puisque ce précepte n'est pas certain, mais on irait certainement contre la charité qu'on se doit à soi-même, et l'on se priverait du puissant secours dont on a souverainement besoin, à l'heure décisive de la mort.

Le malade serait vraiment coupable, s'il refusait par pure négligence, et le serait grandement, s'il refusait par mépris du sacrement? c'est la doctrine du concile de Trente : « Nec vero tanti sacramenti contemptus absque ingenti scelere et ipsius Spiritus sancti injuria esse potest. »

D'ailleurs, de l'aveu de tous, il pourrait y avoir obligation rigoureuse, si le malade, coupable de péché mortel, ne pouvait rentrer en grâce d'une autre manière. Rappelons-nous qu'en certains cas l'Extrême-Onction n'est pas seulement le complément, mais encore le supplément du sacrement de Pénitence, et que l'Extrême-Onction peut sauver une âme qui eût été damnée, si elle ne l'avait

pas reçue. Il pourrait également y avoir obligation rigoureuse, si la négligence du malade devait être un scandale et livrer le sacrement à la dérision des autres.

Le devoir du pasteur sera donc d'inspirer au malade le désir du sacrement, et le plus grand service qu'on peut rendre à un mourant, c'est de lui procurer, en temps utile, la grâce d'un si grand bienfait.

Terminons, comme nous avons commencé, en donnant quelques extraits de la lettre pastorale de Mgr Lavigerie sur cet admirable sacrement, suprême ressource du chrétien mourant.

«..... Un sacrement qui devrait être désiré de tous, on le diffère, on le repousse avec une sorte de terreur, et ainsi on le rend inutile et on se rend coupable, en refusant le bienfait de Dieu.

» Les premiers chrétiens se faisaient porter à l'église pour le recevoir. On montre encore, dans d'anciennes basiliques, des chapelles de l'Extrême-Onction, comme on y montre des baptistères. Mais, sans parler de temps et d'usages héroïques, l'usage des peuples vraiment chrétiens est même encore aujourd'hui différent du nôtre. Parmi nous, on en est venu, peu à peu, à considérer la visite du prêtre comme une annonce de mort, et là on la regarde au contraire comme une consolation et une espérance de vie.

» J'ai vu à Rome, il y a déjà de longues années, hélas! la pieuse et universelle coutume d'appeler

le prêtre, après la troisième visite du médecin, quelle que fût d'ailleurs la nature de la maladie.

» Chez les Grecs où, à la vérité, les abus abondent, mais où la foi est vive encore, on est tombé dans un excès contraire au nôtre, celui de demander et de recevoir l'Extrême-Onction, même sans maladie grave et en cas de simple indisposition.

» Que faut-il pour faire tomber tous ces fantômes?... Comprendre la doctrine de l'Église... Je voudrais que tous les pasteurs revinssent souvent sur ces explications nécessaires. Je voudrais qu'ils pussent vous mettre sous les yeux, en les interprétant, les prières de l'Église pour l'administration de ce sacrement. Tout y respire le pardon, l'espérance : pas une seule fois le nom de la mort n'y est prononcé.

»..... C'est pour ces motifs que j'ai voulu recevoir ce sacrement, moi-même, à Carthage, et je tremble encore quand je pense que, par une tendresse mal entendue, des prêtres même s'opposaient à mon désir : ils n'ont cédé que devant ma volonté.

» Dans un siècle où l'on vit souvent si mal, du moins faudrait-il savoir mourir.....

» Que les fidèles n'attendent point, s'ils tombent malades, qu'on leur propose les sacrements, qu'ils les demandent eux-mêmes les premiers, si le mal est sérieux et s'il se prolonge.

» Les méchants ont fait une ligue pour empêcher Dieu de s'approcher des malades. Faites une

ligue sainte pour hâter sa venue auprès d'eux. Réveillez la foi, l'espérance de ceux qui souffrent, leur rappelant qu'il y a un sacrement pour les soulager et pour les guérir et, en les exhortant à le recevoir, vous leur procurerez le salut. »

Quarante-deux rapports nous sont parvenus. En général, ils dénotent, de la part de leurs auteurs, non seulement l'application au travail, mais encore l'amour du travail. Certaines parties de la question sont parfois traitées trop longuement, et avec des détails superflus, principalement en ce qui regarde le cérémonial de l'administration du sacrement. Il suffisait de dire que le prêtre doit se conformer strictement à toutes les prescriptions du Rituel. On a résolu quelques cas spéciaux, par exemple : en établissant que le contact de la main du prêtre n'étant pas nécessaire pour la validité du sacrement, on peut se servir d'un instrument pour les onctions, si, en administrant un pestiféré, un cholérique..., etc., il y a un sérieux danger de s'exposer à la mort.

Quatre rapports sont incomplets.

La dissertation que nous considérons comme la meilleure et la plus complète, sans détails superflus, vient de l'archiprêtré de Montpont. Viennent ensuite celles des archiprêtrés de Lugny, Cuisery, Charolles, Issy-l'Évêque, Saint-Germain-du-Plain, Lucenay, Sennecey-le-Grand.

ANNÉE 1892

THÉOLOGIE MORALE

LE DÉCALOGUE (SUITE)

PROPRIÉTÉ DANS LA FAMILLE.

JUILLET

I. Diverses conventions matrimoniales qui déterminent le droit des époux sur leur propriété personnelle et sur les biens de la communauté. — II. Fautes par lesquelles les époux peuvent violer réciproquement leur droit.

I

Diverses conventions matrimoniales qui déterminent le droit des époux sur leur propriété personnelle et sur les biens de la communauté.

L'homme et la femme, en s'unissant par le mariage, renoncent plus ou moins à leur action individuelle, pour former une société. Tous les biens qu'ils possèdent, sans toutefois être confondus en un seul tout, comme semblent le croire certains rapporteurs, deviennent le patrimoine de la famille. Le mari étant le chef de la société conjugale, l'administration du patrimoine commun lui est dévolue, aussi bien par les lois divines que par les lois humaines.

Cependant les abus se glissant partout et l'autorité du mari pouvant, dans certains cas, devenir pernicieuse à la communauté, les législateurs ont voulu sauvegarder les droits de l'épouse, en édictant des lois qui régissent, sur ce point, l'association conjugale.

L'association conjugale, en ce qui concerne la gestion de la propriété, est déterminée par diverses conventions stipulées expressément par le contrat de mariage.

Ces conventions peuvent varier à l'infini, puisque les époux sont libres de les faire, comme ils le jugent à propos, et qu'elles sont toujours valables, pourvu qu'elles ne renferment rien de contraire aux lois ou aux bonnes mœurs (art. 1387).

Toutes ces conventions, avec plus ou moins de modifications, peuvent se résumer en trois classes principales : 1° le régime de communauté ; 2° les régimes excluant la communauté ; 3° le régime dotal.

Dès le principe, il faut observer : 1° que, sous quelque régime que ce soit, la femme mariée n'a jamais la propriété complète de ses immeubles ; nul contrat ne peut lui conférer le droit d'aliéner ses biens, sans l'autorisation du mari (ou de la justice, sur le refus de celui-ci) (art. 217, 219) ; 2° sous quelque régime que ce soit, la femme mariée ne peut, sans cette même autorisation de son mari ou de la justice, ester en jugement

(art. 215), à moins qu'elle ne soit poursuivie en matière criminelle ou de police (art. 216).

Cela posé, voici sommairement les droits particuliers de l'époux et de l'épouse conférés par chaque régime.

I. — *Régimes de communauté.*

On appelle régimes de communauté ceux dans lesquels il existe une société de biens entre époux. On distingue la communauté légale et la communauté conventionnelle.

1° Communauté légale. Elle est ainsi nommée parce qu'elle est spécialement régie par la loi qui en établit les conditions. Elle existe par la simple déclaration qu'on adopte la communauté et lors même qu'il n'existe pas de contrat. Elle reconnaît à l'époux et à l'épouse deux sortes de biens : les biens communs et les biens propres ou non communs. Ces deux catégories de biens sont déterminées par la loi.

Les biens communs sont ceux qui appartiennent à la communauté : mobilier des époux, revenus des biens personnels de l'un et de l'autre, acquisitions faites durant le mariage.

Les biens propres sont les immeubles que les époux possèdent au jour de la célébration du mariage ou qui leur échoient pendant son cours, à titre de succession ou de donation, à moins que le contraire ne soit stipulé.

1. *Droits du mari sur les biens communs pendant la durée de la communauté.* Tant que persiste la communauté, le mari a la jouissance et l'administration de tous les biens communs (art. 142). Il en a même la propriété actuelle, car il peut, comme chef de la communauté, en disposer par contrat onéreux, les vendre, les aliéner et les hypothéquer, sans le concours de sa femme (art. 1421). Mais cette espèce de propriété est sagement restreinte par la loi : ainsi le mari ne peut disposer, *entre vifs, à titre gratuit*, des immeubles de la communauté que pour l'établissement des enfants communs à lui et à sa femme : il ne peut disposer des effets mobiliers qu'à titre particulier et pourvu qu'il ne s'en réserve pas l'usufruit (art. 1422) : il ne peut donner, par testament, que sa part dans la communauté, c'est-à-dire : la moitié des biens communs.

2. *Droits de la femme.* Pendant la durée de la communauté, la femme conserve sur les biens communs une propriété *habituelle* et *conditionnelle*. *Habituelle,* c'est-à-dire qu'elle ne devient actuelle et ne produit ses effets qu'après la dissolution de la communauté. *Conditionnelle,* c'est-à-dire qu'elle ne produit les susdits effets que si la femme accepte la communauté, après la dissolution de celle-ci. Durant le mariage, la femme peut demander la séparation de biens, lorsque sa dot est mise en péril, et lorsque le désordre des affaires ou l'inconduite du mari donnent lieu de craindre que

les biens de ce dernier soient insuffisants pour remplir les droits et reprises de la femme (art. 1443).

Il résulte de ces droits respectifs du mari et de la femme que, pendant la communauté, les actes faits par la femme, sans le consentement du mari, et même avec l'autorisation de la justice, n'engagent point les biens de la communauté. C'est la femme seule qui est responsable sur ses biens propres. Il n'y a d'exceptions que pour trois cas : 1° lorsqu'elle contracte, comme marchande publique et pour le fait de son commerce ; 2° lorsque la justice l'autorise à engager les biens de la communauté, pour tirer son mari de prison ou pour l'établissement de ses enfants, en cas d'absence du mari ; 3° lorsqu'il s'agit des dépenses du ménage.

3. *Droits du mari sur les biens communs après la dissolution de la communauté.* La communauté peut être dissoute, sans parler du divorce dont nous ne voulons point nous occuper, par la séparation de biens prononcée en justice et par la mort de l'un des conjoints.

Après cette dissolution, le mari a le droit de faire certaines reprises et prélèvements prévus par la loi (art. 1472).

Lorsque la communauté est dissoute par séparation judiciaire, le mari conserve le droit d'autoriser sa femme à aliéner ses immeubles.

4. *Droits de la femme.* Après la dissolution de la

communauté, voici les principaux droits de la femme.

Pendant les trois mois et quarante jours qui lui sont accordés, pour faire l'inventaire et délibérer, elle a le droit de s'entretenir elle et ses domestiques et d'habiter aux frais de la communauté.

Si elle accepte la communauté, elle a le droit, et cela avant le mari, de faire les reprises et prélèvements autorisés par la loi (art. 1471).

Lorsque la communauté est dissoute par séparation judiciaire, elle a la nue propriété, la jouissance et l'administration de la moitié des biens communs.

Elle a la propriété complète de son mobilier.

Si la femme renonce à la communauté, elle perd toute espèce de droits sur les biens de la communauté et même sur le mobilier qui y est entré de son chef : elle retire seulement les linges et hardes à son usage (art. 1492).

5. *Droits du mari sur les biens personnels de sa femme.* Le mari a la jouissance et l'administration des biens propres de sa femme. Il peut les louer ; mais comme ce droit cesse avec la communauté, la loi détermine le temps que peut durer le contrat de louage. De plus, il est responsable de tout dépérissement des biens personnels de sa femme, causé par défaut d'actes conservatoires (art. 1428).

6. *Droits de la femme sur ses propres biens.* La femme conserve la *nue propriété*, au moins de

ses biens immeubles, pendant la durée de la communauté. Pour qu'elle puisse les aliéner, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer, il est nécessaire qu'elle ait l'assistance de son mari (art. 1428), et ce dernier ne peut aliéner les immeubles personnels de sa femme, sans son consentement formel.

2° Communauté conventionnelle. La communauté conventionnelle est celle qui est fondée sur les conventions des époux. Les droits respectifs des conjoints, sous ce régime ou plutôt sous ces régimes matrimoniaux, sont fixés par les règles de la communauté légale, en ce qui concerne les points auxquels il n'a pas été dérogé par les conventions particulières, soit par ces mêmes conventions, en ce qui regarde les points auxquels dérogation a été faite.

Un mot seulement de ces conventions qui peuvent très sagement, eu égard à la position de fortune ou au caractère de l'un ou l'autre conjoint, modifier la communauté légale, et cela dans l'intérêt de la famille.

Il peut être stipulé l'une ou l'autre ou plusieurs des modifications suivantes : 1° la communauté n'embrassera que les acquêts; 2° le mobilier présent ou futur n'entrera point en communauté, ou n'y entrera que pour une partie. L'argent, les titres étant considérés comme mobilier, on voit la sagesse de cette convention, en présence d'un

futur mari soupçonné d'avoir des dettes ou reconnu comme dissipateur ; 3° on y comprendra tout ou partie des immeubles présents ou futurs, par la voie de l'ameublissement ; 4° les époux paieront séparément leurs dettes antérieures au mariage ; 5° en cas de renonciation, la femme pourra reprendre ses apports francs et quittes ; 6° le survivant aura un préciput ; 7° les époux auront des parts inégales ; 8° il y aura entre eux communauté à titre universel (art. 1497).

II. — *Régimes excluant la communauté.*

Les régimes *exclusifs de communauté* sont ceux dans lesquels, sans se soumettre au régime dotal, les époux déclarent qu'ils se marient sans communauté ou qu'ils sont séparés de biens (art. 1529). De là, deux régimes : le *régime simplement exclusif de communauté* et le régime de *séparation de biens.*

1° Régime simplement exclusif de communauté.

1. *Droits du mari.* Sous le régime exclusif de communauté, le mari est seul maître des fruits et revenus de tous les biens de la femme. Il les perçoit par son droit propre, *jure mariti ;* il les perçoit parce qu'ils lui appartiennent et qu'il est constitué, sous l'obligation de subvenir aux charges du ménage, l'usufruitier de tous les biens de la femme. Ces fruits lui appartiennent si bien que, les besoins du ménage une fois satisfaits, tout ce

qui en reste lui demeure propre et que toutes les acquisitions qu'il peut faire avec les économies des revenus, si considérables que ces acquisitions puissent être, sont sa propriété personnelle.

Pour obvier à ce qu'il y aurait d'excessif à l'avantage particulier du mari, on peut stipuler que la femme touchera annuellement, *sur ses seules quittances*, certaine portion de ses revenus, pour son entretien et ses besoins personnels (art. 1534). Après la dissolution du mariage, le mari est obligé de rendre les immeubles en nature et les meubles, dans l'état où ils se trouvent, ou bien dans la valeur qu'ils avaient, suivant qu'il y a eu ou qu'il n'y a pas eu faute de sa part dans leur administration.

2. *Droits de la femme.* La femme conserve la nue propriété de ses biens au moins immeubles dont la jouissance et l'administration sont entièrement dévolues au mari. Elle peut aliéner les immeubles constitués en dot, mais seulement avec le consentement de son mari ou, à son refus, l'autorisation de la justice (art. 1535).

2° Régime de séparation de biens.

Sous ce régime, comme le fait observer M. Marcadé (t. VI, p. 12), les époux confondent et mettent en commun leur existence entière et leurs individus même, mais restent étrangers l'un à l'autre pour leur fortune.

Un des avantages de ce régime serait de sau-

vegarder, dans leur intégrité, les biens des enfants d'un premier lit.

1. *Droits du mari.* Le mari n'a qu'un droit : celui d'autoriser sa femme à aliéner ses immeubles (art. 1538).

2. *Droits de la femme.* La femme a la nue propriété, la jouissance et l'administration de ses biens meubles et immeubles, la jouissance libre de ses revenus (art. 1536), avec l'obligation de contribuer aux charges du ménage, suivant les conventions contenues dans le contrat ou, à défaut de conventions, jusqu'à concurrence du tiers de ses revenus (art. 1537). Mais lorsque la femme séparée a laissé la jouissance de ses biens à son mari, celui-ci n'est tenu, soit sur la demande que sa femme pourrait lui faire, soit à la dissolution du mariage, qu'à la représentation des fruits existants, et il n'est point comptable de ceux qui ont été consommés jusqu'alors (art. 1539).

III. — *Régime dotal.*

Le régime dotal est ainsi appelé, non parce que la femme apporte une dot : cette dot peut exister dans les autres conventions matrimoniales, mais parce que, sous ce régime, le bien dotal jouit de certains privilèges, dont le principal est l'inaliénabilité.

Pour que ce régime existe, il faut, dans le contrat, une déclaration expresse à cet égard (art. 1392).

Sous ce régime, il n'est guère question que des biens de la femme. Ces biens sont ou *dotaux* ou *paraphernaux*.

Les biens dotaux sont ceux que la femme apporte au mari pour supporter les charges du mariage.

Les biens paraphernaux sont tous ceux qui n'ont pas été constitués en dot.

Voici maintenant résumés les droits respectifs des époux sur ces deux catégories de biens.

1. *Droits du mari sur les biens dotaux.* Le mari en a ordinairement la jouissance et l'administration. Il n'y a d'exception, comme dans le régime exclusif de communauté, que pour la portion de revenus qu'on aurait stipulée devoir revenir à la femme pour son entretien et ses besoins personnels (art. 1549). Le mari a même le *dominium directum* dans trois cas : 1° quand les biens dotaux consistent en une somme d'argent ou en objets dont on ne peut faire usage, sans les consommer; 2° quand ils consistent en d'autres objets mobiliers mis à prix par le contrat, sans déclaration que l'estimation n'en fait pas la vente; 3° il en est de même pour les immeubles, quand il a été expressément déclaré que l'estimation en fait la vente et que la propriété peut en être transférée au mari (art. 587, 1551 et 1552). Dans ces trois cas, le mari, après la dissolution du mariage, n'est débiteur que du prix des biens dotaux (art. 1564, 1565).

2. *Droits de la femme.* La femme conserve ordinairement le domaine direct de ses biens dotaux. C'est du moins l'avis de la plupart des jurisconsultes. A Rome, le mari était déclaré propriétaire de la dot, *dominus dotis*, bien que ne pouvant aliéner l'objet de la propriété. M. Troplong admet une propriété simultanée de la femme et du mari et distingue deux domaines, l'un *supérieur* et *naturel*, l'autre *civil* et *inférieur*, dont le premier appartiendrait à la femme et le second au mari. Cette distinction est inadmissible aujourd'hui et le code français se garde bien d'appeler nulle part le mari propriétaire des biens dotaux; loin de là, il l'assimile à l'usufruitier et tient la femme pour seule propriétaire (art. 1562).

Du reste, il faut se rappeler l'observation déjà faite : les biens dotaux sont inaliénables, tant que dure la société conjugale. Le droit de propriété, en ce qui les concerne, est très restreint aussi bien du côté de la femme que du côté du mari. Le code français déclare que les biens dotaux ne peuvent être aliénés ou hypothéqués ni par le mari, ni par la femme, ni du consentement des deux, excepté en certaines circonstances prévues et spécifiées par la loi (art. 1554-1559), et cette prohibition, suivant les jurisconsultes, s'étend même aux biens meubles.

3. *Droits du mari sur les biens paraphernaux.* Il n'en a pas d'autres que celui d'autoriser sa femme à aliéner les immeubles (art. 1576).

4. *Droits de la femme.* Elle en a la nue propriété, la jouissance et l'administration (art. 1576). Si tous les biens de la femme sont paraphernaux, elle doit concourir aux charges du ménage, suivant les conventions exprimées dans le contrat, ou à défaut de conventions, jusqu'à concurrence du tiers de ses revenus (art. 1575), comme sous le régime de séparation de biens.

Telles sont les règles tracées par notre législation, concernant le domaine soit de l'homme, soit de la femme, sous tous les régimes matrimoniaux. Le plus souvent nous nous sommes contenté de citer le texte même de la loi, à l'exemple d'un conférencier qui, par sa méthode, sa clarté, sa concision nous paraît supérieur à la plupart des autres. Inutile, croyons-nous, d'entrer dans de longs détails, surtout quand le programme ne l'exige point.

II

Fautes par lesquelles les époux peuvent violer réciproquement leur droit de propriété.

Nous ne parlerons ici, comme le demande le programme, que des fautes violant un droit et, par conséquent, constituant une injustice envers

l'un ou l'autre conjoint ou leurs ayants droit, après leur mort.

Trois principes généraux doivent être établis, suivant l'enseignement de M. Carrière, *De justitia* éd. v, n° 82.

1° En conscience, il faut s'en tenir pour l'appréciation des fautes aux dispositions légales, soit parce que la détermination du droit de propriété est du domaine de la loi civile, soit parce que les contractants sont censés vouloir s'y soumettre.

2° Les devoirs sont ordinairement corrélatifs aux droits. Par conséquent, celui qui manque à ses obligations perd les droits qui y correspondent.

3° La loi suppose la sincérité chez les contractants. Si donc ceux-ci ne sont point sincères dans leurs déclarations, ils ne peuvent, en conscience, invoquer le bénéfice de la loi.

Ces principes posés, indiquons brièvement les principales fautes par lesquelles les époux peuvent violer réciproquement leur droit de propriété.

I° *Fautes communes au mari ou à la femme contre leurs droits respectifs.*

Le mari et la femme peuvent violer mutuellement leurs droits, *avant le mariage* : 1° *Dans les conventions matrimoniales elles-mêmes.* Cela a lieu principalement lorsque l'un des contractants trompe l'autre, soit en ce qui concerne ses biens, en les exagérant, ou en les donnant comme libres, alors qu'ils sont grevés d'hypothèques ; soit rela-

tivement aux dettes, en les dissimulant. Cette supercherie est des plus fréquentes, aujourd'hui, de la part des maris surtout. Que de pauvres femmes lâchement et indignement trompées, et si leur dot consiste en capitaux réputés biens meubles, ces capitaux vont s'engouffrer pour payer les dettes d'un dissipateur. 2° *Dans les contre-lettres*, par lesquelles on modifie les conventions primitives, mais toujours avant la célébration du mariage. Bien que ces contre-lettres soient admises, quand elles sont revêtues de certaines conditions prévues par la loi, elles prêtent beaucoup à la fraude. 3° *Dans les conventions et les contre-lettres*, lorsque les contractants, sans chercher à se tromper, déclarent, d'un commun accord, autre chose que la vérité. Cela se présente, par exemple, lorsque le mari déclare que la femme apporte une dot non existante. Cette reconnaissance est une donation détournée, permise quelquefois, lorsqu'elle n'excède point une certaine somme, mais elle peut constituer une injustice vis-à-vis des héritiers nécessaires du mari, vis-à-vis des enfants d'un premier mariage, ou vis-à-vis des ascendants, lorsqu'elle dépasse la somme que la loi permet de donner.

II° *Fautes particulières à la femme contre les droits du mari.*

Ces fautes peuvent être commises pendant le mariage et après la dissolution de la communauté.

1° *Pendant le mariage*, la femme viole les droits

de son mari et est tenue à restitution, envers celui-ci ou ses héritiers, toutes les fois que *contre la volonté raisonnablement opposée de son mari*, elle soustrait ou consomme quelque chose des biens de la communauté, des revenus des biens dotaux ou des biens appartenant à son mari, sur lesquels elle n'a aucun domaine ou seulement le domaine direct. Que de femmes, par leur toilette, par leurs excentricités ruineuses, sont coupables de cette faute!

Nous disons qu'il y a violation injuste des droits du mari, quand celui-ci est *raisonnablement opposé* aux agissements de sa femme, parce qu'il y a des cas où l'opposition du mari serait vraiment déraisonnable et où la femme ne commettrait pas d'injustice. Ainsi la femme peut, sans injustice, soustraire aux biens communs et aux revenus dotaux ce qui est nécessaire pour son honnête entretien ; pour le soutien de sa famille; pour l'éducation et le placement de ses enfants, suivant leur état ; pour faire des aumônes modérées, conformes à celles que font les femmes de sa condition, vis-à-vis surtout de pauvres placés dans une nécessité extrême ou grave; pour sauvegarder sa dot menacée par la mauvaise gestion du mari; pour acquitter des dettes légitimement contractées et que le mari ne veut point payer. La raison en est que ce sont là des charges communes aux deux époux. Mais la femme peut-elle disposer des biens dont il est question pour sou-

tenir son père et sa mère, des enfants d'un premier lit? Oui, si elle est mariée sous le régime de la communauté, parce qu'alors les charges du mariage sont communes aux époux (art. 1409). Non, si elle est mariée sous le régime dotal, parce qu'alors le mari n'est tenu de soutenir les parents pauvres de sa femme qu'aux lieu et place de celle-ci et quand elle n'a pas de biens propres (art. 1558).

« Gravissime contra justitiam peccaret uxor, si conjugalem fidelitatem non servans, adulterinam prolem familiæ mariti adjungeret. Is præsumitur pater quem nuptiæ demonstrant, proindeque ex illicito commercio genitus infans indebitam patrimonii partem hæreditans legitimos frustraret filios. Hujus injustitiæ culpa matris illatæ admodum difficilis est reparatio. »

2° *Après la dissolution du mariage*, la femme peut violer les droits du mari ou les héritiers de celui-ci, particulièrement lorsque, dans l'inventaire qu'elle doit faire avant l'acceptation de la communauté ou la renonciation à cette communauté, elle soustrait quelque chose, ou suppose des dettes qui n'existent pas.

III° *Fautes particulières au mari contre les droits de sa femme.*

Le mari viole les droits de sa femme et est tenu à restitution envers celle-ci ou ses héritiers, toutes les fois qu'il ne reste point dans les limites que lui confère la loi; qu'il dissipe les biens propres de

sa femme, les biens dotaux ou paraphernaux; qu'il fait siens ou dépense, *contre la volonté de sa femme*, les revenus des biens dont la femme a l'usufruit. Nous disons : *contre la volonté de sa femme*, parce que si le mari, sans mandat et néanmoins sans opposition de sa femme, a joui des biens paraphernaux, il n'est tenu, à la dissolution du mariage, ou à la première demande de la femme, qu'à la représentation des fruits existants, et il n'est point comptable de ceux qui ont été consommés jusqu'alors (art. 1578).

Mais le mari est-il tenu à restitution, s'il fait un mauvais emploi d'une partie considérable des biens de la communauté? Quelques théologiens, Antoine, Collet, Pontas, Gousset soutiennent l'affirmative. D'autres enseignent qu'il n'est pas tenu à restitution, s'il n'a pas dépassé les limites des droits que lui confère la loi et si, de ce fait, il n'a pas accru sa fortune personnelle. Dans le cas contraire, il y serait obligé. Tel est le sentiment de Lacroix, de Carrière et de plusieurs autres.

Il faut reconnaître que la loi civile concède au mari un pouvoir exorbitant, en lui donnant pouvoir de vendre, aliéner et hypothéquer les biens de la communauté, sans le concours de la femme (art. 1421). Si, pour subvenir à son ivrognerie et à son inconduite, le mari dissipateur use de tout son droit — *Summum jus summa injustitia* — osera-t-on dire qu'il est irréprochable devant sa

conscience et devant sa famille, parce que les tribunaux ne peuvent le condamner? Non, mille fois non; cet homme a manqué à tous les devoirs de la piété conjugale et filiale, et il est coupable, devant Dieu, d'une criante injustice qu'il doit réparer en conscience. Que d'époux ruinent aujourd'hui leurs familles par des excès de tout genre! et alors il ne reste qu'une ressource à la pauvre mère de famille : demander en justice la séparation de biens (art. 1443).

Trente-deux rapports ont été envoyés sur cette question. Nous les avons lus attentivement et nous devons dire que les bons rapports sont nombreux. Presque tous dénotent, de la part de leurs auteurs, un sérieux travail et d'intelligentes recherches..... Çà et là quelques longueurs et d'inutiles digressions..... Un conférencier que nous ne saurions trop louer a mis à profit ses cahiers du grand séminaire, trouvant l'occasion d'exprimer, à l'égard d'un éminent professeur, ses sentiments de filiale reconnaissance.

Quatre ou cinq rapports sont presque littéralement identiques, pour la première partie du moins. Ceux qui ont envoyé ces pages ont-ils puisé leur rédaction dans la *Théologie morale* du cardinal Gousset ou dans une revue parisienne destinée à venir en aide aux conférenciers trop défiants de leurs propres forces? Nous ne sau-

rions le dire, car le signataire du travail inséré dans les Conférences diocésaines, *revue mensuelle publiée par la maison Raveau-Dartois*, le signataire de cette feuille n'est que le servile plagiaire du cardinal Gousset. Impossible à un rédacteur quelconque d'abuser à un degré pareil de la confiance de ses abonnés !

Le travail que nous plaçons au premier rang et dont nous avons déjà parlé vient de l'archiprêtré de Cluny. Notre rédaction s'est beaucoup inspirée de la sienne. Viennent ensuite les rapports des archiprêtrés de Saint-Gengoux, Semur-en-Brionnais, Verdun, Pierre, Autun, Montpont, Saint-Pierre-de-Mâcon, Saint-Germain-du-Bois.

SEPTEMBRE

PROPRIÉTÉ DES ENFANTS.

I. Droit de propriété de l'enfant mineur. — II. Exercice de ce droit. — III. Droit de propriété des enfants émancipés ou majeurs, vivant sous l'autorité paternelle.

I

Droit de propriété de l'enfant mineur.

Suivant notre code civil (art. 388), le mineur est l'individu de l'un et l'autre sexe qui n'a pas encore atteint l'âge de vingt-un ans accomplis.

La majorité, c'est-à-dire : la pleine capacité d'accomplir les actes de la vie civile est fixée à l'âge que nous venons d'indiquer, sauf exception pour les fils de famille, en ce qui concerne le mariage.

Cela posé, nous disons que le droit de propriété de l'enfant mineur a été reconnu dans tous les temps et par tous les peuples. Il repose en effet sur les mêmes bases, les mêmes origines que le droit de propriété en général. Voilà pourquoi saint Paul, dans son épître aux Galates (cap. IV, 1), dit que l'enfant mineur — *hæres parvulus* — est maître de tous ses biens, quoique placé sous la dépendance de tuteurs. A la vérité, comme nous l'indiquerons d'une manière plus spéciale dans la seconde partie de ce travail, ces enfants n'ont point le domaine utile ou la jouissance immédiate de leurs biens, vu que leur âge, leur manque d'expérience les rendent incapables de la gestion de leurs propres affaires, mais ils n'en restent pas moins véritables propriétaires de tout ce qui peut leur écheoir à titre légitime.

Et pourquoi ces enfants seraient-ils incapables du domaine de propriété? Est-ce qu'ils ne sont point des êtres raisonnables et doués du libre arbitre, alors même que leur raison n'a point son complet développement? Est-ce que, dès le plus bas âge, ils ne sont pas astreints à toutes les nécessités de la condition humaine? Les enfants possèdent donc au même titre que tout le monde,

par le droit divin, le droit naturel, le droit des gens, le droit positif.

1° *Par le droit divin*. Nous citions, quelques lignes plus haut, la déclaration formelle de l'apôtre saint Paul.

2° *Par le droit naturel*. Par le fait même de son existence, l'enfant a un droit naturel et imprescriptible à toutes les choses qui sont nécessaires à l'entretien de cette existence.

3° *Par le droit des gens*, c'est-à-dire par ce droit primordial et identique en vigueur chez tous les peuples, l'enfant recueille l'héritage de son père et jouit des ressources que lui assure sa famille.

4° *Par le droit positif*. En France, l'article 725 du code civil reconnaît comme apte à succéder, c'est-à-dire à être propriétaire, l'enfant même conçu, l'enfant né viable. De nombreux articles de ce même code n'ont été rédigés qu'en vue d'assurer aux enfants la conservation pleine et entière de leur propriété.

Et de fait, rien ne s'oppose à ce qu'un enfant né puisse, avant même l'usage de la raison, être très légitime propriétaire. L'intelligence est requise pour disposer, *hic et nunc*, d'une propriété, mais elle n'est pas nécessaire pour ce que les jurisconsultes appellent *dominium habituale*, lequel n'est nullement fondé sur l'intelligence ou la raison.

Et qui pourrait s'attribuer la propriété de ces mêmes biens? Serait-ce la société? Seraient-ce les parents, les tuteurs? Mais la société, les

tuteurs, les parents doivent précisément donner aux faibles protection et secours. Spolier les enfants serait la pire des lâchetés, le plus monstrueux, le plus abominable des vols.

Les enfants mineurs peuvent donc très légitimement posséder les biens qui leur surviennent, soit par héritage, soit par testaments, soit par donations entre vifs et par tous actes revêtus des formalités légales. Notre code civil reconnait tous ces droits (art. 743).

II

Exercice de ce droit.

Bien que légitimement et pleinement propriétaire, l'enfant mineur ne peut disposer de ses biens, les administrer par lui-même. La loi civile s'y oppose formellement, et cela, dans l'intérêt même de l'enfant. Rien de plus sage. Avant l'âge de raison, l'enfant est complètement incapable de gérer ses propres affaires, et avant une certaine expérience de la vie et le développement suffisant de ses facultés intellectuelles, l'adolescent, le jeune homme peut dissiper follement son bien. Il faut donc des lois de protection pour le prémunir lui-même contre sa propre faiblesse et contre mille occasions dangereuses qui peuvent venir du dehors.

Les mineurs se distinguent en plusieurs classes. Il y a les mineurs sous la puissance paternelle, les mineurs en tutelle, les mineurs émancipés ou en curatelle.

Nous parlerons successivement de chacun d'eux, car les lois établies pour la gestion et l'administration des biens de mineurs varient suivant les différentes situations de ceux qui possèdent ces biens.

1° *Mineurs sous la puissance paternelle.* Le père, durant le mariage, et, après la dissolution du mariage, le survivant des père et mère auront la jouissance des biens de leurs enfants, jusqu'à l'âge de dix-huit ans accomplis, ou jusqu'à l'émancipation qui pourrait avoir lieu avant l'âge de dix-huit ans (art. 384). Cette jouissance, toutefois, ne peut s'étendre aux biens que les enfants peuvent acquérir par un travail et une industrie séparés, ni à ceux qui leur sont donnés ou légués, sous la condition expresse que les père et mère n'en profiteront pas (art. 387). L'administration de ces derniers biens est confiée aux parents, et dès que l'enfant a atteint sa dix-huitième année, les parents lui sont comptables de la propriété et des revenus de la propriété. Il n'en est pas de même des biens dont la jouissance est dévolue aux parents. Ces derniers ne sont comptables que de la propriété.

En accordant aux père et mère la jouissance des biens de leurs enfants, la loi leur impose cer-

taines charges : 1° celles auxquelles sont tenus les usufruitiers ; 2° la nourriture, l'entretien et l'éducation des enfants, selon leur fortune ; 3° le paiement des arrérages ou intérêts des capitaux ; 4° les frais funéraires et ceux de la dernière maladie (art. 385).

Quant aux gains et acquisitions que fait un mineur, en travaillant avec ses parents, ou en faisant valoir les biens paternels, ils appartiennent entièrement aux parents. La loi, en effet, dit expressément que l'enfant ne peut faire siens que les biens acquis par un travail et une industrie séparés.

Il est encore à remarquer que ni le père ni la mère ne peuvent avoir la jouissance des biens de leurs enfants naturels. Ils n'ont que l'administration de ces biens, à la charge d'en rendre compte, quant à la propriété et quant aux revenus.

2° *Mineurs en tutelle.* La tutelle est une charge civile et gratuite qui consiste à prendre soin de la personne et à administrer les biens d'un individu hors d'état de se gouverner lui-même.

En général, il y a deux espèces de tutelle : 1° la tutelle du survivant du père ou de la mère de l'enfant ; 2° la tutelle exercée par d'autres que le père ou la mère.

A. *Tutelle du père ou de la mère.* Celui des deux qui survit, du père ou de la mère, a de plein droit la tutelle de ses enfants mineurs non émancipés, mais il y a quelque différence entre la tutelle du

père survivant et la tutelle de la mère survivante : 1° le père survivant est tuteur obligé, à moins de se trouver dans l'un des cas spécialement prévus par la loi : la mère, au contraire, est libre d'accepter ou de refuser la tutelle de ses enfants. 2° Le père, en contractant un second mariage, conserve la tutelle : la mère, à moins d'autorisation spéciale donnée par le conseil de famille, perd cette tutelle, et, en cas d'exercice continu de cette tutelle, le second mari est cotuteur de droit et devient responsable de l'administration postérieure au mariage. 3° Le père peut, à sa mort, restreindre la tutelle de la mère : la mère, au contraire, ne peut rien régler par rapport à la tutelle qu'exercera son mari.

En ce qui concerne les revenus des enfants mineurs, le survivant des père et mère n'a aucun compte à rendre, comme nous l'avons vu, jusqu'à l'âge de dix-huit ans du mineur. Il n'a à rendre compte que de la conservation de la propriété.

B. *Tutelle autre que celle du père ou de la mère.* Elle peut être de trois sortes : 1° déférée par le dernier survivant du père ou de la mère ; 2° exercée par des ascendants ; 3° déférée à un parent ou même à un étranger, après délibération du conseil de famille.

Les devoirs du tuteur envers son pupille et relativement à l'administration de ses biens sont exposés dans les articles 450 à 475 de notre code civil.

Le tuteur prendra soin de la personne du mi-

neur et le représentera dans tous les actes civils. Il administrera ses biens en bon père de famille et répondra des dommages-intérêts qui pourraient résulter d'une mauvaise gestion (art. 450).

Dans les dix jours qui suivront la nomination du tuteur, celui-ci fera procéder à l'inventaire des biens du mineur, en présence du subrogé-tuteur. Ce dernier est nommé pour surveiller et approuver la gestion du tuteur.

Le tuteur, même le père ou la mère, ne peut emprunter pour le mineur, ni aliéner ou hypothéquer ses biens immeubles, sans y être autorisé par un conseil de famille ; et cette autorisation ne devra être accordée que pour cause d'une nécessité absolue ou d'un avantage évident.

Très nombreuses sont les formalités qui doivent accompagner la vente des biens de mineurs, lorsque cette vente est autorisée par le conseil de famille (art. 458 à 460), si nombreuses même qu'elles peuvent entraîner la ruine du mineur, ainsi que le démontre, pièces justificatives en mains, M. Le Play, dans son ouvrage : l'*Organisation de la famille*, p, 293. Qu'on lise « l'histoire lamentable de la succession d'un ouvrier propriétaire du Nivernais. » Ceci se passait en 1839. La vente d'un tout petit bien produisit, aux enchères publiques, 725 francs, et les frais de cette même vente s'élevèrent à la somme monstrueuse de 643 fr. 78 cent. Après les droits de succession payés et différents frais funéraires, il ne resta de

l'héritage paternel entre les mains de quatre orphelins que la somme dérisoire de 30 fr. 37. Une loi plus récente a quelque peu modifié cette onéreuse législation.

Le tuteur ne peut ni accepter ni répudier une succession échue au mineur, sans une autorisation préalable du conseil de famille. L'acceptation ne peut avoir lieu que sous bénéfice d'inventaire (art. 461).

Le tuteur ne peut transiger au nom du mineur qu'après y avoir été autorisé par le conseil de famille, et de l'avis de trois jurisconsultes désignés par le procureur de la République (art. 467).

Le tuteur est comptable de sa gestion, lorsqu'elle finit (469), et le compte définitif de tutelle doit être rendu aux dépens du mineur, lorsqu'il atteint sa majorité ou obtient son émancipation (art. 471).

En somme, le tuteur, autre que le père ou la mère, doit rendre compte de son administration, depuis le jour qu'il l'a acceptée, en se reportant à l'inventaire qui a dû être dressé des biens du pupille. Il doit rendre compte de la propriété et des revenus de la propriété, établissant, d'une part, ce qu'il a perçu pour le compte de son pupille, et d'autre part, ce qu'il a dépensé pour entretiens de la propriété, nourriture du mineur, frais d'éducation, etc... S'il y a excédent dans les recettes, ce reliquat doit être versé entre les mains du pupille devenu majeur ou émancipé. Si cette somme n'est pas remise, au jour du règlement

des comptes, elle porte intérêt sans demande, au profit du pupille, dès le jour de ce règlement.

De tout ce qui précède résulte cette conclusion : le mineur ne jouit pas du droit de propriété : 1° il n'a pas l'administration de ses biens : elle est dévolue au tuteur ; 2° il n'a pas la jouissance immédiate de ses biens : s'il vit avec ses père et mère, ou seulement avec l'un ou l'autre, la jouissance médiate est accordée à ceux-ci, comme usufruit paternel. Est-il orphelin, cette jouissance dont il perçoit tous les avantages lui arrive plus ou moins complète par l'intermédiaire de tuteurs, la compensation totale étant réservée à la majorité ; 3° il n'a pas la faculté d'acquérir : c'est au tuteur et au conseil de famille à décider si le mineur doit accepter une succession, intenter une action en justice ; 4° il n'a pas la faculté d'aliéner ses biens, et s'il peut le faire légitimement en certains cas (art. 1095 et 1309), il lui faut l'assistance de ses tuteurs.

Le mineur parvenu à l'âge de seize ans peut, néanmoins, disposer par testament de la moitié des biens dont peut disposer un majeur, mais il ne peut faire aucun legs à son tuteur, à moins que ce dernier ne soit un de ses ascendants.

D'après l'article 2252, la prescription ne court point contre les mineurs, excepté celles contenues en l'art. 2277. Le mineur a, d'ailleurs, un recours éventuel contre son tuteur, s'il y a eu faute ou négligence de sa part.

Mais si le mineur excédait les bornes de sa capacité, par ignorance des lois; si le tuteur n'observait point les formalités voulues pour que les actes relatifs aux biens du pupille aient la validité de ceux qui sont faits par un majeur; ces actes seraient-ils valides? L'invalidation de ces actes peut être demandée par le mineur, pendant dix ans, à partir de sa majorité, s'il prouve, toutefois, qu'il a subi un préjudice : *Minor restituitur non tanquam minor*, *sed tanquam læsus*. Mais si le mineur, depuis sa majorité, a ratifié l'acte dont il est question, toute demande de rescision est inutile, exception est faite, cependant, pour la donation entre vifs. Nulle en la forme, il faut absolument que cette donation soit refaite en la forme légale (art. 1339).

La nullité ou rescision dont il s'agit étant établie, dans l'intérêt du mineur, ne peut être demandée que par lui ou ses héritiers. Elle peut avoir des conséquences fort dures pour celui qui a contracté avec le mineur ou son tuteur, en dehors des formalités obligatoires. Supposons, par exemple, que le mineur ait vendu un de ses immeubles et en ait touché le prix : il demande la rescision de la vente. L'immeuble rentre dans sa possession et l'acquéreur ne pourra obtenir la restitution du prix qu'en prouvant que ce prix a tourné au profit du mineur, et si le jeune homme a dissipé en folies l'argent de cette vente, l'acquéreur n'aura rien à prétendre. Telle est la dis-

position formelle de l'article 1312, et cette disposition est des plus raisonnables.

3° *Mineurs émancipés ou en curatelle.* L'émancipation est l'acte par lequel un mineur qui est sous la puissance paternelle ou sous l'autorité d'un tuteur est affranchi. On lui donne un curateur, pour l'assister dans certains actes civils.

Le mineur est émancipé, de plein droit, par le mariage (art. 476). Même non marié il peut être émancipé par son père ou, à défaut de son père, par sa mère, lorsqu'il aura atteint l'âge de quinze ans révolus (art. 477). Le mineur resté sans père ni mère pourra l'être aussi, mais seulement à l'âge de dix-huit ans accomplis, si le conseil de famille l'en juge capable (art. 472).

Cette émancipation ne confère qu'une demi-capacité relativement à l'exercice du droit de propriété. La loi, toujours prudente, a gradué, d'après l'importance des actes, la capacité qu'elle confère au mineur émancipé.

1° Il est des actes que l'émancipé peut faire seul. Ainsi il a le droit d'administrer et de toucher ses revenus ; il peut passer des baux dont la durée n'excède pas neuf ans et faire, en général, tous les actes qui ne sont que de pure administration. Toutefois quelques-uns de ces actes seraient réductibles pour cause d'excès, s'il y avait eu erreur, violence ou dol. Les tribunaux prennent à ce sujet, en considération, la fortune du mineur, la bonne ou la mauvaise foi des personnes qui ont

contracté avec lui, l'utilité ou l'inutilité des dépenses.

2° Il est des actes pour lesquels l'assistance du curateur est nécessaire, mais suffisante. Ainsi l'émancipé a besoin de l'assistance de son curateur pour recevoir son compte de tutelle ; intenter une action immobilière et y défendre ; donner décharge d'un capital ; accepter une donation ; faire des baux de longue durée.

3° Il est des actes pour lesquels la loi exige l'assistance du curateur et l'autorisation du conseil de famille. Ainsi le mineur émancipé doit se soumettre à ces conditions pour aliéner une inscription de rente au-dessus de 50 fr. ; accepter ou répudier une succession ; acquiescer à une demande immobilière.

4° Il est des actes pour lesquels la loi exige l'assistance du curateur, l'autorisation du conseil de famille et l'homologation du tribunal. Sans le concours de ces trois conditions, le mineur émancipé ne peut ni emprunter, ni aliéner ses immeubles, ni les hypothéquer.

5° Il est des actes qui sont absolument interdits au mineur émancipé. Ainsi, il ne peut disposer de ses biens par donation, si ce n'est par contrat de mariage, et avec le consentement de ses ascendants ou de son conseil de famille, ni *tester* à moins qu'il n'ait seize ans accomplis, et encore n'a-t-il alors qu'une demi-capacité (art. 904).

Le mineur émancipé qui fait un commerce est

réputé majeur pour les faits relalifs à ce commerce ; encore doit-il être expressément autorisé par son père ou par sa mère.

Le mineur émancipé peut être privé, s'il le mérite, du bénéfice de l'émancipation ; dès lors, il rentre en tutelle et doit y rester forcément jusqu'à sa majorité accomplie.

III

Droit de propriété des enfants émancipés ou majeurs vivant dans la famille sous l'autorité paternelle.

Il n'est point ici question des biens que les enfants peuvent acquérir par un travail et une industrie séparés, ni de ceux qui leur sont donnés ou légués, sous la condition expresse que les père et mère n'en jouiront pas. Ces biens sont la propriété réelle et personnelle des enfants qui en jouissent, selon les conditions que nous avons précédemment exposées.

Il ne s'agit point également des biens que les enfants peuvent avoir, du chef de leur père ou de leur mère décédée. Ces biens sont le patrimoine des enfants. Les règles qui déterminent la jouissance de ces biens ont été énoncées et varient, suivant les multiples catégories des mineurs.

Mais il s'agit de savoir si l'enfant de famille travaillant en collaboration avec son père, dans la même industrie ou le même négoce, peut exiger

un salaire, une part des bénéfices, principalement surtout, s'il a contribué plus que ses frères et sœurs à la position de fortune des parents.

Sur cette question, grande controverse parmi les théologiens. Les uns, avec Lessius, de Lugo, Habert, Bouvier, Collet, soutiennent le droit de l'enfant, disant que les bénéfices provenant du travail du fils, aussi bien que du travail du père, le premier doit, en toute justice, y avoir quelque participation ; le fils n'est point de pire condition qu'un étranger : un ouvrier du dehors réclamerait, non seulement sa nourriture, mais un salaire proportionné à son travail.

D'autres, parmi lesquels Molina, Layman, Antoine, Billuart, Gousset sont d'un avis contraire, disant que le fils étant placé sous l'autorité paternelle doit à ses parents la plus complète obéissance et ne peut leur demander de salaire, pas plus pour son travail que pour toute autre marque de déférence. C'est la conclusion d'un grand nombre de jurisconsultes. N'est-il pas juste, disent-ils, que les charges supportées par le père pour l'éducation de son fils soient compensées par le travail de ce dernier? La paix des familles ne serait-elle point troublée, si l'on permettait aux fils des revendications pécuniaires qui dégénèreraient en disputes perpétuelles entre les pères et les enfants et entre les enfants eux-mêmes : celui-ci et celle-ci se prétendant lésés, si l'un d'entr'eux paraissait le sujet d'une préférence.

Notre droit français sanctionne cette dernière doctrine : « Les gains et acquisitions que fait un fils, en travaillant au nom de son père ou en faisant valoir les biens paternels, dit Mgr Gousset, rentrent dans le pécule profectice sur lequel il n'a aucun droit. « Sancitum est a nobis ut si quid ex re patris filio obveniat, hoc, secundum antiquam observationem, totum parenti acquiratur. » (*Instit.* lib. II, tit. 9). Les biens acquis par un fils majeur qui demeure avec son père, sans avoir ni office, ni bénéfice civil ou ecclésiastique, appartiennent au père, suivant les anciennes lois françaises auxquelles il n'a pas été dérogé. L'enfant ne fait siens que les biens qu'il acquiert par un travail ou une industrie séparés. » (*Theol. mor.* t. I, p. 312.)

Quelle que soit, en général, la valeur de l'une et de l'autre de ces opinions, n'est-il point des circonstances et des cas suffisamment déterminés. qui indiqueront une solution conforme à la justice ?

1° Rien n'empêche une association entre le père et l'un de ses enfants ou plusieurs de ses enfants, à supposer que les autres aient embrassé des carrières différentes. A partir du jour de l'association et suivant les règlements convenus, les associés prennent leur part des bénéfices, et rien n'est laissé à l'arbitraire : le fils a ses droits nettement déterminés, ses droits personnels que nul autre de ses frères et sœurs ne pourra revendiquer.

2° N'y a-t-il qu'un seul enfant dans la famille,

ou même s'en trouve-t-il plusieurs travaillant tous ensemble, pour faire valoir la même industrie, le même domaine? Ces enfants travaillent pour eux-mêmes, leur patrimoine s'agrandit par l'effort commun et un jour viendra que chacun en recevra sa part légitime. N'est-il pas de notoriété publique, aujourd'hui surtout, que les pères de famille ne refusent pas à leurs enfants ce qui est jugé convenable non seulement pour les besoins réels de la vie, mais encore pour une honnête récréation? S'il y a des enfants dissipateurs et prodigues, ce sera pour le père, un devoir rigoureux de leur refuser ce qui peut servir d'aliment à leur mauvaise conduite. Il n'y a aucun doute à cet égard.

3° N'est-il point des cas particuliers où, sans qu'il y ait eu des conventions formelles entre le père et l'un de ses fils, ce dernier, selon toute justice et sans léser ses frères et sœurs, peut recevoir et même réclamer une part supérieure de l'héritage commun, une part proportionnée à son travail dans la maison paternelle, alors qu'il est parfaitement reconnu que l'héritage commun est dû en grande partie aux efforts de cet enfant?

La réponse n'est point douteuse, et si le code français ne tranche point cette question, c'est qu'elle doit être laissée à l'appréciation consciencieuse et raisonnable et à la bonne foi publique. La loi qui ne peut trancher ces questions intimes

a donné au père de famille la faculté d'avantager celui de ses enfants qu'il en juge le plus digne.

A l'appui de cette assertion, deux conférenciers citent des faits passés dans leur voisinage et dont ils furent témoins.

Un vigneron avait exonéré son fils du service militaire, avant la loi de 1872, moyennant la somme de 1,500 fr., et, au lieu d'aller passer sept années dans les casernes de l'État, le jeune homme qui avait des frères et sœurs bien moins âgés que lui, avait bravement travaillé la vigne de son père et notablement accru le patrimoine de la famille. Le père étant mort, les frères moins âgés prétendirent que la prime d'exonération du service militaire constituait pour le frère aîné, une avance d'hoirie et que pareille somme devait être comptée à chacun d'eux, préalablement à tout partage. Le frère aîné répondait, au contraire, que la somme avancée par son père était bien inférieure à celle qu'il aurait fallu donner à un manœuvre, durant sept années, pour le remplacer dans le travail du vignoble..... Il avait peiné fort longtemps pour ses frères et sœurs encore enfants; il avait accru l'héritage commun; ne méritait-il point une indemnité? Oserait-on dire que les prétentions du jeune homme n'étaient point raisonnables? On le fit comprendre aux plus jeunes et une transaction amiable termina cette affaire qui, devant la stricte justice des tribunaux, aurait pu se dénouer d'une autre manière.

Voici l'autre fait :

Un meunier avait trois enfants, un garçon et deux filles. Celles-ci furent mariées à seize ou dix-sept ans, d'une manière assez avantageuse et quittèrent la maison. Le garçon resta seul au moulin avec ses parents presque toujours malades. Ce jeune homme fut pendant quinze ans l'ouvrier infatigable de la maison. Jour et nuit sur pied, pour le travail de son état, il trouvait encore moyen de s'occuper d'une culture assez importante. Grâce à ses efforts et à son économie et sans qu'il fût besoin de domestique, l'aisance et la prospérité régnèrent dans le ménage, les parents furent soignés dans leurs maladies, la propriété put même s'agrandir d'un pré de cinq à six mille francs. A l'âge de trente-deux ans, ce jeune homme exemplaire se maria, et le père et la mère voulant reconnaître la bonne conduite de leur fils et l'indemniser de son travail, jugèrent convenable de lui donner, par contrat de mariage, un quart de plus qu'aux deux autres enfants. De là, fureur et emportement des deux beaux-frères qui viennent au moulin maudire le vieux meunier et son fils, menaces épouvantables de procès... etc., etc. Mais la réprobation publique, dont les arrêts sont parfois plus flétrissants que les arrêts de la justice des tribunaux, couvrit de honte les deux beaux-frères. Il y eut même de nombreux amis du vieux meunier qui lui reprochèrent de n'avoir pas suffisamment indemnisé

son fils, lequel, durant quinze ou seize ans, avait seul travaillé à la prospérité de la propriété commune, sans en retirer d'autre profit que son modeste entretien.

Dans ce cas particulier, la donation du père de famille, n'excédant pas la quotité disponible, n'aurait pu être cassée par les tribunaux. Mais, à supposer que le père fût mort, sans nul arrangement de ses affaires, les droits légitimes et incontestables du fils non associé légalement avec son père, ces mêmes droits auraient-ils été reconnus par les tribunaux ?

Certains casuistes soutiennent que le fils, — s'il est majeur toutefois, — dont le travail a été plus avantageux à la communauté que celui de ses frères, peut s'indemniser en secret par de petits détournements, car, disent-ils, un enfant n'est point obligé de laisser à un père non indigent le produit de son travail, et le père refusant à son fils majeur le salaire qu'il accorde à un étranger ne peut être dans son droit. Cette doctrine est excessivement dangereuse dans son application et ne saurait être enseignée publiquement, comme ouvrant la porte au vol et à toutes les injustices.

En ce qui concerne les petits larcins commis par les fils sur l'héritage paternel, le confesseur sera d'une excessive prudence et laissera souvent passer le fait accompli sans obliger à restitution, d'autant plus que, toutes circonstances bien examinées, il n'y a souvent pas de réelle injustice.

Le fils peut réclamer ce qui lui aurait été promis par son père, à titre de récompense, et le père est toujours libre de stimuler le zèle de ses enfants et de récompenser leur application au travail par quelques générosités en rapport avec les bénéfices du travail. C'est ce que font, du reste, les bons maitres à l'égard des bons serviteurs.

Cette conférence a été sérieusement travaillée par la plupart de MM. les rapporteurs. Quelques travaux semblent incomplets, pour la seconde partie du moins. Plusieurs rédactions sont vraiment intéressantes et agréables à lire : la doctrine est conforme à l'enseignement du code et des théologiens, le style est élégant, l'écriture est soignée, nette et exempte de ces ratures, de ces surcharges et de toutes ces imperfections qui dénotent souvent un travail fait précipitamment et sans une bien grande attention.

Les travaux que nous jugeons les meilleurs sont ceux venant des archiprêtrés de la Guiche, Bourbon, Saint-Bonnet-de-Joux, Saint-Pierre-de-Chalon, Lucenay-l'Évêque, Saint-Gengoux et Chauffailles.

ANNÉE 1892

DROIT CANONIQUE

AOUT

POUVOIR LÉGISLATIF DANS L'ÉGLISE.

I. Établir que l'Église est une société parfaite, possédant de droit divin le pouvoir législatif souverain et indépendant du pouvoir civil. — II. Erreurs opposées.

I

Établir que l'Église est une société parfaite, possédant de droit divin le pouvoir législatif souverain et indépendant du pouvoir civil.

Que l'Église soit une société, c'est-à-dire *une réunion de personnes qui tendent de commun accord à une fin identique*, c'est ce que personne ne prétend révoquer en doute, pas plus du côté des ennemis déclarés que dans les rangs de l'école libérale. Et parmi les sociétés de toute espèce et de tout nom, aucune ne peut entrer en comparaison avec l'Église; car ici, cette réunion d'êtres intelligents est multitude immense, puisque tous les hommes sont appelés à faire partie de l'Église. Dieu, en effet, veut le salut de tous les hommes, Jésus-Christ est mort pour tous, et dans le plan général de la Providence, il n'y a pas de salut ailleurs que dans l'Église.

Comme c'est la fin d'une société qui en détermine la nature, c'est-à-dire ce qui n'appartient qu'à elle, ce qui constitue sa note spécifique, l'Église est une société spirituelle, sa mission étant de continuer dans le monde l'œuvre de l'Homme-Dieu, qui est la sanctification des âmes par la fuite du péché, la pratique des vertus et l'attente des biens à venir. Et en tant que ces biens à venir ne sont autres que la vision intuitive de Dieu, vision qui dépasse les forces de toute intelligence créée, la fin de l'Église est d'ordre éminemment surnaturel.

Les moyens, de même ordre que la fin, sont surnaturels comme elle. Jésus-Christ l'a fondée, l'a organisée, il en est le chef, il en est le monarque; le Pape n'est que son vicaire : tout se réunit donc pour faire de l'Église une société surnaturelle.

Or, cette nature même de l'Église demande qu'elle soit une société parfaite, sous peine de n'être pas même une société. Car si une société parfaite est celle qui se suffit à elle-même, qui possède tous les moyens nécessaires pour atteindre sa fin, l'Église jouit indubitablement de cette propriété.

Le but est d'un ordre supérieur, conduire les hommes à la vie éternelle. De toute nécessité, il faut que les moyens soient proportionnés à la fin. La famille, les associations diverses qui vivent sous la protection et le contrôle de l'État, ont

besoin d'emprunter son assistance pour obtenir la fin qui leur est propre : ce sont des sociétés imparfaites. L'Église, dont la fin est surnaturelle, ira-t-elle demander ailleurs, à la société civile, par exemple, ce qui lui est nécessaire pour atteindre son but suprême? Evidemment non.

L'État laïc est aussi une société parfaite, mais il appartient à l'ordre purement naturel; il n'a à sa disposition que des ressources naturelles : il est manifestement d'un rang inférieur. Il y aurait donc contradiction, absurdité même, à prétendre que l'Église puisse dépendre de lui, pour l'emploi des moyens qui doivent la conduire à sa fin propre. Donc le caractère surnaturel de l'Église exige qu'elle soit une société parfaite. Jésus-Christ n'a pu la fonder sans lui octroyer ce privilège; autrement, il n'aurait pas suffisamment pourvu à son bien et à sa conservation.

Cette prérogative de société parfaite a été tout particulièrement mise en lumière par les souverains Pontifes Pie IX et Léon XIII. Les politiciens modernes qui, dans le dessein d'asservir l'Église en soumettant ses actes au contrôle de la puissance civile, osent hypocritement soutenir qu'ils ne veulent que combattre des abus et protéger l'ordre social, ont rencontré sur leur chemin ces vaillants lutteurs, toujours sur la brèche pour défendre les prérogatives de la sainte épouse du Christ. Le *Syllabus*, ce code des erreurs contemporaines, condamne formellement l'opinion qui soutient que

l'Église n'est pas une société véritable et parfaite. Avec autant de zèle et non moins de lumière, quoique par des voies différentes, Léon XIII accomplit la même œuvre. L'encyclique *Immortale Dei* affirme sur cette question que l'Église est une société juridiquement parfaite en son genre, parce que, de l'expresse volonté et par la grâce de son Fondateur, elle possède en soi et par elle-même toutes les ressources qui sont nécessaires à son action dans le monde.

Jésus-Christ a fondé l'Église non seulement comme une religion, mais comme une société publique et parfaite, comme un état, comme un royaume, bien que d'ordre spirituel. A ce titre il l'a dotée d'un pouvoir de juridiction ou de gouvernement, c'est-à-dire du droit d'organiser la multitude, de la régir et de lui ménager ainsi les moyens d'atteindre la fin qui lui est assignée par le souverain Maître. Or, ce pouvoir de juridiction extérieure contient nécessairement la fonction législative, qui consiste à prescrire des règles capables de diriger les sujets vers le bien commun, et d'écarter les obstacles qui pourraient s'opposer à la réalisation de ce but suprême.

Au sein de la société politique, la fonction législative est attribuée au pouvoir public. L'Église, en sa qualité de société publique et parfaite, jouit éminemment du droit de faire des lois, et ce droit réside, de par la volonté divine, dans le corps des pasteurs comme successeurs de Pierre et des apôtres.

Nul doute que ce pouvoir ne vienne immédiatement du divin Fondateur : « Comme mon Père m'a envoyé je vous envoie, » dit-il à ses apôtres (Joan. xx). Voilà Pierre et ses frères investis de la mission même que Jésus-Christ a reçue de son Père. Or, Jésus-Christ a été envoyé comme législateur : c'est donc en cette qualité que les apôtres devront aller dans le monde pour obéir à l'ordre divin, et ce même pouvoir devra passer à ceux qui leur succéderont.

« Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la » terre : allez donc..... » Voilà la mission et les pouvoirs ; aucune restriction n'y est apportée, les mandataires du Christ sont revêtus d'une puissance souveraine. « Tout ce que vous aurez lié sur la » terre sera lié aussi dans les cieux, et tout ce » que vous aurez délié sur la terre sera délié » dans le ciel. » (Math. xviii, 18). Lier et délier dans la sainte Ecriture sont synonymes d'obliger et d'affranchir d'une obligation. La volonté du Sauveur, clairement exprimée, est donc que le collège apostolique, et après lui le collège épiscopal, jouisse de par son institution divine du pouvoir de commander et de défendre, de dispenser, de diriger, de pardonner, en un mot, de faire des lois.

Et qu'on veuille bien remarquer que rien ne manque à l'étendue de ce pouvoir : « Tout ce que » vous..... » : il est absolu, complet, universel, souverain, il s'étend sur toutes les âmes, et il peut tout régler dans l'ordre des choses éternelles.

Si le pouvoir législatif de l'Église s'exerce en vertu de sa juridiction surnaturelle, il émane comme elle d'un principe surnaturel ; et si la matière qu'embrasse ce pouvoir est essentiellement d'ordre surnaturel, il ne peut venir que de Dieu qui est l'auteur de la grâce.

Aussi les Apôtres ne tardent-ils guère d'user de cette prérogative. Nous lisons au chapitre xv des *Actes* que, pour éviter le scandale des juifs convertis, ils défendent aux autres fidèles de se nourrir de sang et d'animaux étouffés. Et pour bien établir que la loi est portée en vertu d'un pouvoir qui dépasse tout pouvoir humain, le préambule est ainsi libellé : *Visum est Spiritui Sancto et nobis*..... C'est Dieu qui juge, mais c'est nous qui jugeons avec Dieu, en vertu du pouvoir suprême qui nous a été confié.

Depuis, les papes et les conciles, sous le bénéfice du même rappel de l'autorité divine, ont porté des lois que l'Église a reçues avec respect, que les fidèles se sont fait un devoir sacré d'observer religieusement. Les saints canons, monuments de l'autorité législative à travers les âges, l'affirmation constante de ce pouvoir, sa revendication ininterrompue par les successeurs de Pierre, tout concourt à établir sur des bases inattaquables le pouvoir souverain, universel, absolu, que possède l'Église de légiférer dans le domaine des choses saintes, dans tout ce qui a rapport au culte divin, à l'usage des sacrements et aux mœurs des fidèles.

Les princes eux-mêmes ont reconnu cette autorité. Ou bien, en effet, ils se sont appliqués à mettre en pratique ces leçons que Justinien a insérées dans la préface de ses *Novelles* : « Que » s'ils doivent veiller à l'obéissance aux lois » civiles pour la sécurité même des citoyens, » quelle ne doit pas être leur vigilance à l'égard » de la fidélité aux saints canons et aux lois divines » qui intéressent le salut des âmes ; » ou bien ils ont voulu discuter les lois de l'Église et les soumettre à leur contrôle, et en cela même ils ont reconnu, au moins en principe, qu'elle avait le droit d'en faire.

Donc, prétendre comme certains soi-disant libéraux, que l'Église n'a qu'un droit de direction, d'exhortation et de conseil, nullement celui de faire des règlements obligatoires, c'est contrevenir aux textes les plus précis de la sainte Écriture, faire peu de cas du témoignage constant de la tradition et de l'histoire, c'est adhérer au système protestant, qui ne se contente pas de refuser à l'Église le pouvoir législatif, mais qui l'annihile elle-même et la détruit.

Donc l'Église est une société parfaite ; jouissant de droit divin d'un pouvoir législatif souverain, absolu, universel.

Donc aussi, comme l'Église doit veiller à l'exécution de ses lois, sans quoi elles demeureraient lettre morte, elle possède par voie de conséquence

le pouvoir judiciaire qui est un attribut essentiel de la souveraineté.

Donc enfin, elle est investie du pouvoir coertcitif, afin de pouvoir plier à l'obéissance ses sujets contumaces et refréner la félonie des rebelles, dans le double but de venger l'outrage fait à la loi et d'écarter le scandale des faibles, par l'exercice du droit de contrainte et de punition.

Il y a dans le monde deux pouvoirs qui sollicitent de l'homme dépendance et soumission, et qui peuvent exercer librement leur empire, sans qu'il y ait à craindre que l'un empiète sur les droits de l'autre, à condition que chacun de ces pouvoirs se maintiendra dans la sphère qui lui est propre. C'est la fin qu'ils se proposent et les moyens employés pour atteindre cette fin, qui déterminent leur nature et fixe entre eux la ligne de démarcation qu'ils ne doivent pas franchir.

La mission du pouvoir spirituel est de conduire les hommes à l'éternelle félicité par des moyens en rapport avec cette fin. Le pouvoir temporel a pour but de procurer le bien terrestre, et d'y conduire ses subordonnés par des voies appropriées à cette destination inférieure.

Deux sociétés sont dépositaires de ces pouvoirs ; elles peuvent coexister sans se confondre et remplir leurs missions respectives à l'abri de tout

conflit fâcheux, si l'une et l'autre exercent leur influence dans la sphère qui leur est propre.

Chacune de ces sociétés est parfaite et a le droit de se mouvoir librement dans son domaine; chacune possède le pouvoir législatif, judiciaire et coertcitif.

Mais le pouvoir législatif de la société spirituelle domine le pouvoir législatif temporel de toute la distance qui sépare l'ordre spirituel de l'ordre temporel; et les lois de l'Église faites pour procurer le bien surnaturel qui est sa fin propre, ne sauraient en aucune façon apporter la moindre gêne à l'action de la législation civile qui se meut dans l'ordre purement naturel.

Jésus-Christ lui-même a établi la distinction des pouvoirs par ces paroles qui tracent la ligne de conduite et établissent la ligne de démarcation : « Rendez à César ce qui est à César et à » Dieu ce qui est à Dieu. »

Cette distinction est clairement expliquée par l'Église. « De même que nous ne voulons pas que » les laïques usurpent les droits du clergé, de » même nous voulons aussi que le clergé ne s'em- » pare pas du droit des laïques. » (IVe concile » de Latran.) « Il n'est pas permis à un clerc, » disent les Pères de Constance (Appendice) « d'ap- » peler du juge et du tribunal ecclésiastiques au » juge et au tribunal civils ; ce serait appeler d'un » supérieur à un inférieur. »

A cet argument d'autorité viennent se joindre

les preuves de l'ordre logique. Ce qui est inférieur n'a pas le droit de commander dans un ordre supérieur, pas plus que la matière n'a le droit de commander à l'esprit. D'où il suit que le pouvoir civil n'a pas le droit de contrevenir aux décisions disciplinaires de l'Église, ni de les juger, ni de les modifier, ni d'en empêcher l'exécution ; il a au contraire le devoir de les soutenir, de telle sorte néanmoins qu'elles ne puissent paraître aux yeux du peuple tenir toute leur valeur de l'approbation civile.

Comment le pouvoir législatif de l'Église qui s'exerce dans l'ordre surnaturel, pourrait-il être dominé par le pouvoir civil qui ne sort pas de l'ordre naturel ? Il y a contradiction à admettre que ce qui est supérieur soit assujetti à ce qui est inférieur.

Il est assez clairement démontré que la nature de la souveraineté de chacun des deux pouvoirs repousse cette dépendance de l'Église au regard de l'État. Origine, fin, moyens, tout est parfaitement distinct, tout est du côté de l'Église infiniment supérieur aux attributions politiques.

L'État peut-il s'autoriser dans ses prétentions, de certaines dispositions du divin fondateur de l'Église ? Nous l'avons déjà suffisamment insinué : ce n'est pas aux tenants du pouvoir civil, mais au collège apostolique seul et à Pierre avant tous les autres, que Jésus-Christ a conféré le pouvoir illimité de *lier* et de *délier*, tel qu'il l'avait reçu

de son Père. C'est aux successeurs des apôtres seuls que saint Paul a dit : « Veillez sur vous et sur » tout le troupeau sur lequel Jésus-Christ vous a éta- » blis pour gouverner l'Église de Dieu. » (Act. xx.)

L'Église a-t-elle jamais délégué au pouvoir civil, en tout ou en partie, l'exercice de son pouvoir législatif? Elle ne saurait, sans renverser l'ordre établi par Jésus-Christ, aliéner un droit nécessaire à l'exercice de son gouvernement, droit qui lui a été confié comme un dépôt inviolable, qu'elle a charge de transmettre, tel qu'elle l'a reçu, jusqu'à la fin des siècles. C'est le contraire qui est vrai; depuis dix-neuf cents ans, l'Église a toujours protesté contre toutes les tentatives d'usurpation, contre tout ce qui tendait à restreindre, à annihiler sa souveraineté législative; toujours elle a défendu son droit et souvent jusqu'au martyre.

Peut-on invoquer une sorte de prescription en faveur des magistrats civils? Outre que les choses divines ne se prescrivent pas, pour prescrire il faut avoir possédé, et nous savons que jamais l'Église n'a laissé usurper l'exercice de son pouvoir.

Mais, objectent les politiques, ne peut-il pas arriver que telle loi, telle mesure de discipline édictée par l'Église, devienne une occasion de trouble ou de sédition dans la société? L'État alors, à qui incombent le droit et le devoir de veiller à la tranquillité et à l'ordre publics, ne

doit-il pas jouir d'un pouvoir de contrôle, soit pour prévenir une loi dont l'effet serait dangereux, soit pour la supprimer si elle est une occasion de trouble ? On peut répondre d'abord, que sous ce prétexte l'État en viendrait bientôt, comme dans les pays protestants, à usurper toute l'autorité religieuse. La réponse directe, c'est que celui qui a confié à l'Église le pouvoir de faire des lois, lui a promis son assistance, pour que l'exercice de ce pouvoir ne tourne jamais au détriment des sociétés.

En fait, aujourd'hui surtout, l'Église, loin d'être un danger pour l'État, se trouve par l'effet des usurpations de celui-ci, dans une dépendance qui avoisine la servitude. Nombre de lois édictées par l'État ne sont que des violations du pouvoir ecclésiastique, des restrictions à son indépendante souveraineté : tels sont les *placet*, les *exequatur*, les *appels comme d'abus*, etc.

Mais, dit-on encore, il répugne qu'il y ait un État dans l'État. Oui, si les deux sociétés composées des mêmes membres et toutes deux parfaites, tendent l'une et l'autre à la même fin ou à des fins diamétralement opposées. Non, si les fins et les moyens pour y arriver sont simplement d'ordre différent; car alors il ne saurait y avoir de conflit dans l'emploi de ces moyens. Ainsi l'Église, société parfaite mais d'ordre spirituel, est dans l'état civil société parfaite aussi, mais d'ordre temporel et, comme telle, subordonnée à la société spirituelle.

Donc dans les matières d'ordre surnaturel qui sont de sa seule compétence, l'Église a le droit souverain de légiférer, sans que l'État puisse prétendre à aucun pouvoir de surveillance, de restriction ou de remontrance.

Dans les matières temporelles et sous le rapport de la fin temporelle, l'Église n'a aucun pouvoir législatif direct dans la société civile; car nulle société n'a de droit sur les objets qui sont en dehors de sa fin propre.

En cas de conflit, dans les questions qu'on appelle mixtes, la société civile doit se soumettre à la décision de l'Église qui, comme appartenant à un ordre supérieur, a le droit et le devoir de trancher la difficulté pour le plus grand bien des sujets.

Il n'est cependant pas permis à la société civile d'être athée, c'est-à-dire de se tenir officiellement, administrativement, dans une indifférence complète à l'égard des lois ecclésiastiques. Car, si le législateur, dit saint Thomas, doit avoir en vue, en matière de gouvernement, de diriger les citoyens de manière à ce qu'ils vivent conformément à la vertu, le devoir de l'État est de s'inspirer des règles supérieures capables d'obtenir ce résultat. La félicité temporelle, but de la législation civile, est subordonnée elle-même au but de la société ecclésiastique. L'expérience démontre que plus l'ordre religieux est en honneur dans une nation, plus cette nation est matériellement prospère.

Enfin, après avoir établi sur des bases solides la distinction des pouvoirs et l'indépendance de l'Église vis-à-vis de la société civile, il nous reste à faire une importante remarque. Les deux sociétés viennent de Dieu qui est l'auteur de l'ordre naturel comme de l'ordre surnaturel. Tout en se mouvant librement dans le cadre assigné à chacune d'elles, elles peuvent et doivent se prêter un mutuel appui, se faire de mutuelles concessions, pour le plus grand bien de leurs membres qui appartiennent nécessairement à l'une et à l'autre. C'est ainsi que l'Église a pu accorder certains privilèges aux princes chrétiens dans des matières qui ne sont pas du ressort du pouvoir civil. C'est ainsi encore que les Papes, pour le bien de la paix et le maintien de l'harmonie entre les deux sociétés, ont stipulé des conventions, conclu des concordats avec les puissances dans les matières que l'on est convenu d'appeler mixtes. Une vérité aussi qui se déduit très nettement des enseignements de Léon XIII dans ses récentes encycliques, c'est que l'Église, quoique directement ordonnée par Jésus-Christ pour atteindre la fin surnaturelle de l'homme, a cependant dans ses attributions tout ce qui est nécessaire pour seconder l'État dans l'obtention de sa fin propre et subordonnée.

Nous pouvons résumer ainsi tout ce qui a été dit sur cette première question du programme :

Jésus-Christ a fondé une société dont le but est de conduire tous les hommes à la vie éternelle. Il l'a constituée avec tous les pouvoirs nécessaires et suffisants pour l'obtention de sa fin; l'Église est donc de droit divin une société parfaite.

Conséquemment, de droit divin elle possède le pouvoir législatif inhérent à l'existence de toute société parfaite.

Ce pouvoir est souverain par son origine divine, par son but, par l'étendue de sa juridiction, par son privilège de suprême indépendance vis-à-vis des pouvoirs de la terre. Il n'y a pas d'intermédiaire entre l Église et ses sujets : l'autorité ecclésiastique n'a de comptes à rendre qu'à Dieu seul.

II

Erreurs opposées.

En ce qui regarde les erreurs qui attaquent le pouvoir législatif de l'Eglise, soit dans son existence même, soit dans sa souveraine indépendance, il nous paraît juste de les classifier, comme l'a fait un excellent rapport, en erreurs des *anciens hérétiques* et en erreurs des *politiciens modernes*.

1° *Anciens hérétiques. — Marsile de Padoue et les Protestants.* Au quatorzième siècle, Marsile de Padoue, docteur de l'Université de Paris, pour servir les intérêts de Louis de Bavière, persécuteur de l'Église romaine, publia sous le titre de

Defensorium pacis, un ouvrage qui attaquait la puissance spirituelle de l'Église jusque dans ses fondements, en la soumettant au bon plaisir du pouvoir politique.

Dans son système, toute autorité, aussi bien spirituelle que temporelle, appartient au peuple qui la délègue au souverain, lequel la communique pour le côté spirituel au Pape et aux évêques : ces derniers ne tenant de l'institution divine que les pouvoirs de l'ordre, mais non ceux de la juridiction. Telle est la thèse que le pape Jean XXII condamna comme erronée, scandaleuse et hérétique. L'erreur protestante est sortie avec ses variétés sans nombre de cette négation des vrais droits de l'Église.

La conséquence du système préconisé par l'hérésiarque, c'est que le Pape et les évêques ne sont que les délégués, les mandataires du peuple en qui, d'après lui, réside de droit divin le pouvoir d'enseigner et de régir. Il est vrai que le peuple se décharge de son droit sur le prince ; mais qu'il garde ou qu'il transmette ce prétendu droit, c'en est fait, il est évident, de l'indépendance législative de l'Église.

Système radicalement faux. L'autorité spirituelle ne saurait appartenir à la multitude, ni de droit naturel, ni de droit divin. Elle ne lui appartient pas de droit naturel, parce que cette puissance est surnaturelle dans son principe, dans son objet et dans sa fin. Or une puissance

de ce genre ne peut être conférée par le droit naturel.

Quant au droit divin, il ne laisse aucune trace de cette communication de l'autorité au peuple. Chez les Juifs, les Lévites relevaient immédiatement de Dieu ; n'est-il pas convenable que le magistère de la loi nouvelle jouisse au moins de la même indépendance ?

En fait, le Nouveau Testament affirme que Jésus-Christ a confié toute sa puissance aux douze apôtres ; et la tradition est unanime pour établir le pouvoir et la pleine indépendance du corps des pasteurs qui a succédé au collège apostolique. Les fidèles ont-ils jamais été appelés à exercer cette autorité ? A-t-on vu le peuple convoqué aux sessions d'un concile ? Quel pape a soumis au corps des chrétiens l'approbation de ses décrets ? La Bulle *Auctorem fidei* a condamné comme hérétique cette proposition : «..... A communitate fidelium in pastores derivari ecclesiastici magisterii ac regiminis potestatem. »

Non seulement un pareil enseignement fausse l'origine du pouvoir législatif et lui enlève tout caractère d'indépendance, mais il détruit complètement ce pouvoir. Si une loi n'oblige qu'autant qu'elle a l'assentiment du peuple, il n'y a plus de désobéissance, plus de sanction, partant plus de loi.

Si le système de Marsile de Padoue, embrassé par les protestants, voulait faire de l'Église une

démocratie, celui d'Edme Richer, syndic de la faculté de théologie de Paris, tend à la constituer à l'état d'aristocratie, ou plutôt de monarchie très largement tempérée d'aristocratie, bien que les conséquences qu'il est amené à déduire de son système le conduisent aussi à placer la source du pouvoir dans la société des fidèles. Richer, dans son *Libellus de ecclesiastica et politica potestate*, établit deux principes d'où découlent comme conséquences logiques l'abaissement du pouvoir papal et la souveraineté effective attribuée au magistrat civil sur les canons et lois de l'Église.

1[er] Principe : la juridiction ecclésiastique appartient *primario et essentialiter* à l'Église, et *ministerialiter* seulement au Pontife romain et aux autres évêques.

2[e] Principe : le Christ a conféré immédiatement par lui-même les clefs ou la juridiction à l'ordre hiérarchique, par la mission immédiate et réelle de tous les apôtres et disciples.

Le système de Richer, en tant qu'il méconnait la juridiction souveraine et exclusive du corps épiscopal et surtout du Pasteur suprême, est en opposition formelle avec ce que la théologie enseigne sur la constitution divine de l'Église. Quant aux conséquences qu'il en tire sur l'autorité purement spirituelle de l'Église et sur sa dépendance du pouvoir civil en matière de législation, il est réfuté par ce qui a été établi sur la prérogative divine de souveraine indépendance que possède

l'Église, quand elle légifère dans son domaine, où elle n'a à attendre de personne ni permission, ni approbation.

2° *Politiciens modernes.* Disons tout d'abord qu'en établissant cette classification d'hérétiques et de politiciens, nous ne voulons nullement insinuer que les derniers soient exempts d'hérésie ; les groupements par catégorie éclairent la marche de la discussion sans cependant offrir toujours des divisions bien tranchées.

Les politiciens, qu'on appelait *Parlementaires* sous Louis XIV et Louis XV, reconnaissaient bien à l'Église le pouvoir de faire des lois. Mais se souciant fort peu de théologie, ils n'examinent pas si elle a reçu ce pouvoir de l'Homme-Dieu. Pour eux, l'Église est une société analogue à celles qui se forment dans le grand corps social qui s'appelle l'État, aux lois duquel elle doit se soumettre.

Les prétentions de ces politiciens sont clairement exposées dans ces paroles de Portalis : « L'unité de la puissance publique et son univer-
» salité sont une conséquence de son indépen-
» dance. La puissance publique doit se suffire à
» elle-même ; elle n'est rien, si elle n'est pas tout.
» Les ministres de la religion ne doivent pas
» avoir la prétention de la partager ni de la
» limiter..... Il est dans l'intérêt du gouverne-
» ment de ne point renoncer à la direction des
» affaires religieuses. »

Dupin, l'auteur du *Manuel de droit public ecclésiastique,* a codifié dans ce livre la discipline à laquelle on prétend soumettre l'Église. Sa formule, c'est que : les actes de l'autorité spirituelle n'ont force de lois dans un pays, qu'autant qu'ils ont été reçus et publiés avec l'assentiment de l'autorité publique.

Or, aux premiers siècles, les apôtres et leurs successeurs demandaient-ils aux empereurs la confirmation des lois qu'ils édictaient pour les fidèles ? Et les fidèles ont-ils jamais soupçonné que cette formalité fût nécessaire pour donner à ces règlements force de lois? Cette prétention, du reste, n'irait-elle pas jusqu'à justifier toutes les persécutions exercées dans l'antiquité et de nos jours contre le christianisme ?

Comme tous les parlementaires dont il résume la doctrine, Dupin confond deux choses qu'il est bien important de distinguer : l'obligation qu'impose la loi, et la force coactive pour la faire exécuter.

L'Église, n'ayant qu'une puissance spirituelle, ne commande qu'aux consciences. Mais afin d'assurer l'observance de ses canons de la part de ceux qui ne redoutent que les peines temporelles, elle a souvent fait appel à la religion des souverains, afin qu'ils donnassent à ses lois, non cette autorité qui lie la conscience, mais la sanction pénale qui protège et défend la loi, pour le plus grand bien de la communauté et des individus.

Et les princes chrétiens, quand ils ont été fidèles à toute leur mission, n'ont jamais eu la prétention de donner par eux-mêmes la moindre autorité aux actes législatifs du Pape et des évêques; ils ont compris que leur rôle se bornait à servir et à seconder la puissance de l'Église : *Famulante, ut decet, potestate nostra*, comme dit une ordonnance d'un de nos rois.

Le *Manuel* de Dupin, devenu l'arsenal où publicistes et journalistes prennent leurs armes pour attaquer la souveraineté de l'Église, présente le résumé de toutes les revendications de la société laïque. Il va, en effet, jusqu'à soutenir que le pouvoir politique a le droit de veiller avec empire sur la discipline ecclésiastique. C'est le schisme qui découle de ces principes. Car, si le magistrat civil a le *droit* d'assembler les conciles, le *droit* de faire des lois et des règlements ecclésiastiques, le *droit* de veiller avec empire sur la discipline de l'Église, il aura par voie de conséquence le *droit* de changer, de supprimer les anciens canons et lois de l'Église en matière de discipline, le *droit* d'en faire de nouveaux ; il aura le *droit* de supprimer le célibat ecclésiastique, de dispenser des empêchements, de changer la liturgie, de faire des livres de prières, de prescrire ou de supprimer des jeûnes, etc.; toutes ces choses et bien d'autres étant d'ordre disciplinaire : ce serait l'asservissement de l'Église au pouvoir temporel. Cela admis, il faudrait conclure que les rois d'Angle-

terre n'ont fait qu'user de leur droit en changeant la discipline de l'Église romaine, et que leurs sujets n'auraient pu leur désobéir pour se conformer aux commandements de l'Église, sans violer la loi de Dieu.

Oui, l'asservissement de l'Église, telle est la conclusion de ces systèmes. On ne craint pas même de l'avouer du haut des tribunes, et les lois s'ajoutent aux lois pour enlever à l'Église ses droits souverains.

La politique qu'on prétend suivre est tout entière résumée dans les propositions suivantes du *Syllabus* qui sont condamnées :

« XX. La puissance ecclésiastique ne doit pas » exercer son autorité sans la permission et » l'assentiment du gouvernement civil. »

« XXVIII. Il n'est pas permis aux évêques de » publier même les *Lettres apostoliques* sans la » permission du gouvernement, etc.. »

« XXXIX. L'État, comme étant l'origine et la » source de tous les droits, jouit d'un droit qui » n'est circonscrit par aucune limite. »

« XLIV. L'autorité civile peut s'immiscer dans » les choses qui regardent la religion, les mœurs » et le régime spirituel, etc.. »

« Il faut admettre, » dit Léon XIII, « que » l'Église, non moins que l'État, de sa nature et » de plein droit, est une société parfaite ; que les » dépositaires du pouvoir ne doivent pas prétendre » l'asservir et la subjuguer, ni diminuer sa

» liberté d'action dans sa sphère, ni lui enlever » n'importe lequel des droits qui lui ont été » confiés par Jésus-Christ. *(Immortale Dei.)*

Nous avons rédigé ce compte rendu en nous inspirant de plusieurs travaux qui ont puisé aux bonnes sources et fournissent la preuve de bonnes et sérieuses études. Les meilleurs nous paraissent être ceux des archiprêtrés de Matour, de la Clayette, de Chauffailles, d'Autun, de Louhans, de la Chapelle-de-Guinchay, de Bourbon, de Buxy, de Marcigny.

OCTOBRE

LÉGISLATEUR CANONIQUE.

I. En qui réside dans l'Église le pouvoir législatif? — II. Quels sont ses sujets? — III. Quel en est l'objet? — IV. Division du droit canonique.

L'Église, société parfaite, possède de droit divin un pouvoir législatif souverain et indépendant. Comme complément nécessaire et logique de cette vérité, MM. les conférenciers avaient à établir quels sont les dépositaires de ce pouvoir, quels sont ses sujets, quel en est l'objet. Plusieurs se sont égarés en des dissertations qui dépassent le

cadre du programme; quelques-uns n'ont pas compris dans quel sens on peut être *sujet* du pouvoir de l'Église, ni ce qu'on doit entendre par l'*objet* de ce pouvoir. Le compte rendu donne la substance des travaux qui ont paru les meilleurs. Là, du reste, est son but, sa véritable utilité.

I

En qui réside dans l'Église le pouvoir législatif?

C'est d'abord le Pape qui de droit divin est le dépositaire du pouvoir législatif de l'Église, pouvoir universel, souverain et indépendant, comme il a été établi dans le précédent rapport. Jésus-Christ, en effet, a confié ce pouvoir à Pierre et de Pierre il a passé à ses successeurs.

Le Sauveur, voulant établir une société qui aurait la mission d'enseigner, de régir et de gouverner tous les hommes, pour les conduire à l'éternelle béatitude, a dû, en sage et prévoyant architecte, s'occuper de donner à cet édifice moral un fondement solide, inébranlable. Pierre sera ce fondement. C'est à Pierre qu'il dit : « Tu es » Petrus, et super hanc petram ædificabo Eccle- » siam meam...... et tibi dabo claves regni cœlo- » rum. Et quodcumque ligaveris super terram, » erit ligatum et in cœlis : et quodcumque solve- « ris super terram, erit solutum et in cœlis. » (Math. xvi, 18, 19.)

N'est-ce pas sur le fondement que repose tout l'édifice? Et puis, la tradition des clefs n'est-elle pas, de l'aveu de tout le monde, le symbole de la suprême puissance? Qu'est-ce que lier sur la terre, sinon imposer des obligations, prescrire des règlements, faire des lois dans l'ordre de la fin surnaturelle qu'il s'agit d'atteindre?

Si dans la société civile qui a pour but d'obtenir le bonheur temporel par l'emploi de moyens propres à cette fin, c'est le droit et le devoir incontestables du prince de gouverner et de légiférer en ce sens, dans l'Église, société d'ordre éminemment supérieur mais également parfaite, il appartient au chef suprême d'exercer souverainement ce pouvoir dans toute l'étendue de sa juridiction. Et ainsi la volonté expresse du divin Fondateur, manifestée par les paroles adressées au chef du collège apostolique, s'accorde avec ce qu'enseigne la saine raison sur les conditions requises pour le bon gouvernement des sociétés.

Ailleurs, après la triple profession de foi et d'amour demandée à Pierre aux jours qui suivirent la résurrection du Sauveur, il lui est fait l'injonction solennelle de paitre les agneaux, de paître les brebis : « Pasce agnos meos... Pasce » oves meas » (Jean. XXI, 16, 17). Les agneaux, c'est le troupeau tout entier, ce sont les fidèles; les brebis ce sont les pasteurs, les apôtres ses frères.

Or, qu'est-ce que paître le troupeau et les pas-

teurs? C'est, sans doute, donner l'enseignement, et un enseignement infaillible, puisque le Sauveur a prié pour que la foi de Pierre ne défaille pas. Mais l'interprétation de l'Église par la voix des conciles, le témoignage des Pères et des Docteurs, ne séparent pas du pouvoir d'enseigner celui de régir et de gouverner sans contrôle, pouvoir qui implique la puissance législative universelle et souveraine.

Et cette sublime prérogative est perpétuelle; elle passera de Pierre à ses successeurs jusqu'à la fin des temps. Or les successeurs de Pierre sont les Pontifes de Rome. La tradition tout entière, la pratique universelle de l'Église, l'histoire et tous ses monuments nous enseignent que pasteurs et fidèles ont toujours regardé l'évêque de Rome comme leur chef, comme le successeur de Pierre, comme celui qui a hérité de toute son autorité, de toute sa puissance.

Que la primauté de Pierre doive se perpétuer toujours dans l'Église, c'est ce qu'enseigne le concile d'Éphèse : « S. Petrus apostolorum prin-» ceps et caput et Ecclesiæ fundamentum..... ad » hoc usque tempus et semper in suis successori-» bus vivit et *judicium exercet.* » Et le deuxième concile de Nicée : « Nulli dubium, imo sæculis » omnibus notum sit Petri sedis hœredem *semper* » habuisse jurisdictionis primatum. » Enfin, le concile du Vatican, après avoir rappelé que la primauté de saint Pierre n'a pas été simplement

une primauté d'honneur, mais aussi de juridiction, ajoute que cette primauté est héréditaire et que le Pape en est revêtu : « Si quis dixerit non esse » ex ipsius Christi institutione, seu jure divino, » ut B. Petrus in primatu super universam Eccle- » siam habeat perpetuos successores, anathema » sit. »

Le Pape est donc le successeur de saint Pierre, il a comme lui juridiction sur toute l'Église; il est le chef de tous, des évêques, des prêtres, des fidèles ; il peut leur commander les choses utiles et leur défendre les choses nuisibles au salut : il est dépositaire du pouvoir législatif souverain et universel.

Conséquences de cette doctrine :

1° Le Pape a une juridiction immédiate sur tous les fidèles.

2° Il peut, de son propre chef, édicter des lois qui obligent aussi bien les Églises particulières que l'Église universelle, et cela indépendamment de l'acceptation ou du consentement des évêques et des fidèles. C'est ce qui ressort clairement des expressions dont se sert le pontife romain dans les actes apostoliques, de quelque nature qu'ils soient, constitutions, rescrits, brefs, encycliques, etc. : *Motu proprio et certa nostra scientia..... de plenitudine potestatis apostolicæ..... non obstantibus quibuscumque in synodalibus universalibusque conciliis editis et edendis.*

3° Selon que la nécessité l'y oblige, le pontife

romain peut déroger aux décrets des conciles œcuméniques, en ce qui regarde la discipline ; aux coutumes et privilèges des Églises particulières, par abrogation, dispense, etc.

4° Le Pape peut ériger des diocèses, instituer des évêques, déléguer des vicaires apostoliques.

Le pouvoir législatif souverain réside encore, disent plusieurs rapporteurs, dans les congrégations romaines. Ces congrégations sont composées de cardinaux et de prélats, ayant, de par l'autorité du Pape, la charge de connaître des causes qu'il ne peut juger par lui-même. L'organisation de ces tribunaux, le règlement de leurs attributions respectives, sont dus à l'initiative de Sixte V, dans sa bulle : *Immensa æterni Dei bonitas*, publiée en 1587.

Les congrégations romaines peuvent, en vertu des concessions pontificales, non seulement examiner les cas réservés au Saint-Siège et prononcer des sentences sans appel comme émanant du tribunal pontifical, mais encore donner, après avoir consulté le Pape, une interprétation authentique des canons, et porter par son ordre des décrets généraux ayant force de lois universelles.

Elles jouissent d'un pouvoir apostolique, puisque, selon la remarque de Ferrari, leur puissance n'est autre que celle du Pape : *Est ipsa potestas Papæ, quo consulto, pro toto catholico orbe ea definiuntur quæ sunt ipsi reservata.* C'est un pouvoir

ordinaire, puisqu'il est conféré pour toujours par les constitutions des souverains Pontifes, qu'il subsiste même pendant la vacance du Saint-Siège, et qu'à l'élévation d'un nouveau pape, il n'a pas besoin d'une nouvelle confirmation.

Les conciles, assemblées où les évêques, dit Benoît XIV, se réunissent pour traiter des affaires ecclésiastiques, sont généraux ou particuliers.

Les conciles généraux auxquels sont convoqués tous les évêques du monde, et que préside le Pape, par lui-même ou par ses légats, peuvent décréter des lois qui obligent toute l'Église. Mais il est à remarquer que leurs décisions, pour être obligatoires, doivent être confirmées par le Pape. L'Église, en effet, ne peut être représentée, si sa tête est absente, et c'est au Pape que le concile général emprunte sa force aussi bien que son infaillibilité.

Les conciles particuliers sont nationaux ou provinciaux. Les uns et les autres peuvent porter des lois pour la nation ou pour la province ; mais leurs actes doivent être transmis à la congrégation du concile, pour être examinés et corrigés, s'il y a lieu.

Si leurs décrets sont confirmés par lettres apostoliques, ils revêtent, pour ceux auxquels ils sont destinés, le caractère de lois canoniques.

Il n'y a pas lieu de parler des synodes diocé-

sains, dont la puissance législative n'est pas autre que celle de l'évêque.

Les évêques sont, de droit divin, dépositaires du pouvoir législatif; mais ce pouvoir est chez eux subordonné et restreint.

Les apôtres ont reçu une juridiction subordonnée à celle de saint Pierre. C'est bien à eux tous que le Sauveur a dit : « Quæcumque alligaveritis » super terram, erunt ligata et in cœlo, et quæ» cumque solveritis super terram, erunt soluta et » in cœlo. » (Math. XVIII, 18.) Et dès lors, sans rien diminuer de la juridiction souveraine confiée d'abord à Pierre seul, Jésus-Christ leur a donné pouvoir sur toute la terre. « Omnes apostoli, » dit Suarez avec tous les théologiens, « accepe» runt a Christo Domino juridictionem et spiritua» lem potestatem in totam Ecclesiam et in totum » orbem. »

Or, les évêques ont succédé aux apôtres, mais non pas pour toute l'étendue de la juridiction. Non seulement leur pouvoir est subordonné à celui du Pape, mais il est restreint; car il ne s'étend qu'à la partie de l'Église dont le gouvernement leur est confié.

Nous voyons, en effet, saint Jean, dans l'Apocalypse, énumérer sept Églises d'Asie, dont chacune est gouvernée par un évêque.

Saint Pierre recommande aux évêques de gou-

verner le troupeau qui leur a été confié : « Pascite » qui in vobis est gregem Dei. »

La tradition est unanime. Qu'il nous suffise de citer saint Cyprien : « Singulis pastoribus portio » gregis adscripta est quam regat unusquisque » et gubernet. »

Le pouvoir épiscopal est donc restreint au territoire assigné à chaque évêque par le souverain Pontife. Mais que cette puissance lui vienne immédiatement de Dieu, ou qu'il la reçoive par l'entremise du Pape, l'évêque est législateur dans son diocèse, et ses lois obligent en conscience.

D'autre part, si les évêques siègent en concile œcuménique sous l'autorité du Pape, ils ne sont pas de simples conseillers, dit Benoît XIV, mais de vrais juges et de vrais législateurs.

Et ainsi sont exclus du privilège législatif les simples prêtres qui ne sont que les auxiliaires des évêques. Ainsi fut justement condamnée par la bulle *Auctorem fidei*, la proposition du synode de Pistoie, affirmant que la puissance spirituelle et par là même législative, a été donnée par Dieu à l'Église ou à la communauté des fidèles, pour être ensuite communiquée aux pasteurs, de sorte que le Pape et les évêques n'auraient qu'une autorité purement ministérielle émanant du peuple chrétien.

Plusieurs rapports ont noté encore les pouvoirs du chapitre (*sede vacante*), ceux des prélats réguliers jouissant d'une juridiction quasi-épiscopale;

D'autres ont parlé de l'autorité législative conférée par le droit ecclésiastique aux patriarches, primats, métropolitains. Nous ne les citons que pour mémoire.

II

Quels sont ses sujets?

L'Église étant une société a le droit d'exercer son pouvoir législatif sur tous ceux qui lui sont soumis. Or, on entre dans l'Église et on fait partie de cette grande famille par le baptême ; donc les seuls baptisés peuvent être atteints par les lois ecclésiastiques, pourvu cependant qu'ils soient arrivés à l'âge de raison, ou qu'ils ne restent pas perpétuellement privés de cette faculté de l'âme sans laquelle il n'est pas de responsabilité. Cette vérité est exposée dans un canon du concile de Latran : « Ecclesia in neminem judicium exercet » qui non prius in ipsam per baptismi januam » fuerit ingressus. Quid enim mihi, inquit Apos» tolus, de his qui foris sunt judicare? »

Donc, si les fidèles, c'est-à-dire ceux qui sont en communion avec l'Église et qui jouissent des droits si précieux d'enfants adoptifs de Dieu et de cohéritiers de Jésus-Christ, sont tenus en retour à une soumission parfaite à l'égard de ceux à qui le Sauveur a transmis ici-bas ses pouvoirs, les infidèles ne tombent en aucune façon sous la

puissance législative, judiciaire et coercitive de l'Église, parce qu'ils ne sont à aucun titre membres de sa société. Sur eux l'Église ne peut exercer qu'un seul droit indépendant de toute autorité séculière, celui de les évangéliser pour les amener par la persuasion à la foi de ses enfants.

Mais, objecte quelque partisan de la prétendue liberté de conscience, les guerres des croisades ne furent-elles pas de la part de l'Église, l'exercice du pouvoir coercitif? En aucune façon. Ces guerres ne furent que l'application du simple droit naturel permettant aux chrétiens de repousser la barbarie qui les menaçait. « Les délits des infidèles, » dit Schmalzgrueber, « tombent sous le droit commun. » Les princes et les chefs des territoires menacés ont pu s'armer pour la défense, avec la haute approbation de l'Église. Mais celle-ci n'a nullement prétendu en cela faire application de la juridiction spirituelle.

Les catéchumènes ne sont évidemment pas soumis aux lois générales. Mais en leur qualité d'aspirants à la dignité d'enfants de l'Église, ils peuvent être atteints par des règlements qui concernent les conditions de leur noviciat, leur probation et les degrés à franchir avant leur entrée dans la société des fidèles.

Un enfant juif en danger de mort a été baptisé secrètement, et l'Église l'a revendiqué comme son sujet, pour le soustraire au danger de l'apostasie. L'enfant, du reste, parvenu à l'âge de discrétion,

a refusé de rentrer dans sa famille. C'est le fait du juif Mortara qui, il y a quelque quarante ans, passionna si vivement la presse européenne. *Quid juris?* Grande discussion parmi les canonistes. Le plus grand nombre cependant fut d'avis que l'enfant ne devait pas être rendu à sa famille. Le droit naturel, il est vrai, prononce que les enfants sont sous la puissance des parents, tant qu'ils ne peuvent par eux-mêmes pourvoir à leurs besoins; mais, si en vertu d'un droit supérieur, il est permis de soustraire un enfant, quand sa vie ou son innocence peuvent être en péril de la part des parents, à plus forte raison le fait est-il licite quand il s'agit du trésor de la foi.

En ce qui concerne les hérétiques et les schismatiques, le caractère indélébile du baptême les unit à l'Église par un lien indissoluble. Ils sont donc vraiment sujets du pouvoir législatif. Aussi le droit canonique renferme-t-il nombre de clauses relatives à ces catégories de personnes qui sont considérées comme des sujets rebelles de l'Église. Il est vrai toutefois de dire qu'à leur égard, l'Église n'use de son autorité qu'avec la plus grande réserve, et que généralement elle n'entend pas les obliger, surtout s'ils sont nés et vivent en pays hérétiques ou schismatiques, où la désobéissance et la séparation se sont depuis longtemps consommées.

Les excommuniés, bien que rejetés du sein de l'Église, sont cependant soumis à ses lois, même

pour certains actes dont l'exercice leur est interdit.

Plusieurs rapporteurs ont posé la question de savoir si le législateur est lui-même soumis à ses lois. Ils y répondent en distinguant.

Les législateurs collectifs, comme les évêques dans les conciles généraux ou particuliers, sont soumis aux lois portées dans ces assemblées, car la réunion qui les a édictées est supérieure à chacun des membres pris individuellement.

Quant au législateur absolu, tel que le Pape dans l'Église universelle, l'évêque dans son diocèse, il n'est pas à proprement parler soumis à ses propres lois ; mais il y a généralement convenance à ce qu'il les observe, au moins pour éviter le scandale.

III

Quel en est l'objet ?

La juridiction en général s'exerce sur trois sortes d'objets : les choses purement spirituelles, les choses purement temporelles et les matières mixtes.

Dans la question qui nous occupe, une matière est dite purement spirituelle, non pas quand elle est le résultat d'actes exclusivement internes,

comme la pensée (de ces actes le pouvoir législatif n'a pas à s'occuper), mais quand, se produisant par des actes extérieurs et sensibles, elle tend à une fin spirituelle. C'est le but poursuivi qui détermine la nature des moyens à employer pour l'atteindre.

Une matière est purement temporelle, quand elle résulte d'actes qui tendent directement à une fin d'ordre simplement temporel.

L'interprétation des livres saints, les décisions sur la doctrine et la force qu'elles ont de lier les consciences; les sacrements et les dispositions qu'ils exigent pour ne pas être profanés; la juridiction spirituelle des pasteurs et les règles pour la transmettre, la limiter ou la révoquer; les censures canoniques; les règles de discipline, la liturgie et les cérémonies sacrées; toutes ces choses, bien que se produisant à l'extérieur, tendent directement à une fin surnaturelle, qui est la sanctification des âmes dans le temps présent, et la béatitude dans l'éternité. C'est là le domaine propre de la législation ecclésiastique. En ces matières, l'Église est souveraine et ne supporte pas l'ingérence d'un pouvoir étranger, pas plus en ce qui regarde l'opportunité des moyens à employer pour atteindre la fin, que dans l'établissement même de ces règles.

D'autre part, tout ce qui de sa nature a pour fin directe et pour but immédiat l'ordre public, la sécurité des citoyens, l'établissement et le main-

tien des institutions nécessaires ou utiles à la société politique, en un mot, le bonheur matériel, le bien-être de l'homme dans la vie présente, tout cela est du domaine du législateur civil. Et l'Église ne pénétrera pas dans ce domaine, tant que les moyens employés pour procurer le bien temporel ne contreviendront pas au droit supérieur qu'elle a de diriger les hommes vers leur fin dernière qui est le salut éternel.

Et comme la fin que poursuit la société civile est inférieure et secondaire, bien que destinée par la volonté de Dieu à ménager l'accomplissement de la fin suprême, il y a entre ces deux fins une étroite connexité et l'une est subordonnée à l'autre. Il en résulte que c'est le droit de l'Église de corriger et même d'annuler les lois civiles au cas où elles seraient en opposition avec les lois ecclésiastiques. S'il y a conflit entre les deux autorités, nul doute que c'est à la décision de l'Église que doivent se rapporter les vrais croyants.

Ainsi dans les matières qu'on appelle mixtes, c'est-à-dire qui, envisagées sous différents points de vue, peuvent se rapporter en quelque manière au bien de la société civile, et en quelque autre au bien de la société religieuse, ainsi qu'il arrive dans les questions de mariages, de bénéfices, etc., les deux pouvoirs doivent s'efforcer d'agir de concert. Mais que rien dans la réglementation civile ne vienne mettre obstacle à l'accomplisse-

ment de la fin supérieure à laquelle demeure toujours subordonnée la fin secondaire.

Bellarmin, après avoir donné les conditions dans lesquelles s'exercent les deux pouvoirs et les relations nécessaires qu'ils ont l'un avec l'autre, conclut ainsi : « Le pouvoir spirituel n'inter-» vient pas d'ordinaire dans les affaires tempo-» relles, mais laisse celles-ci suivre leur cours » sous la direction du pouvoir temporel, de la » même façon qu'elles marcheraient en l'état de » séparation, pourvu toutefois qu'elles ne fassent » pas obstacle à la fin spirituelle et ne soient pas » nécessaires à sa réalisation. Mais dans l'un et » l'autre de ces deux cas, le pouvoir spirituel peut » et doit retenir ou stimuler le pouvoir temporel, » et corriger ses écarts par les mesures et les pro-» cédés qui semblent opportuns. »

» C'est là, » dit le P. Liberatore, « ce qu'il » faut entendre par le pouvoir indirect de l'Église » sur le temporel : pouvoir qui ne saurait lui être » dénié, parce qu'il est absolument requis pour » la mission qui lui est confiée de guider les âmes » dans la voie de la sainteté et de la justice. Or le » droit à la fin entraîne nécessairement le droit » aux moyens ; et le principal de ces moyens est, » sans contredit, d'écarter les obstacles qui pour-» raient empêcher la réalisation de la fin su-» prême. »

Le n° xxiv du *Syllabus* condamne la proposition

qui affirme que : « L'Église n'a aucun pouvoir temporel, direct ni indirect. »

L'Église, disent encore quelques rapports, peut-elle prescrire ou défendre des actes qui de leur nature sont indifférents? Oui, répondent-ils, si ces actes peuvent par certaines circonstances servir ou nuire au bien commun de la société.

Peut-elle prescrire des actes internes? Plus probablement, non : car l'Église ne pouvant connaître les choses intérieures, ne saurait en juger, ni par conséquent les défendre ou les prescrire directement par les lois. Cependant, si ces actes intérieurs sont nécessaires à la complète observation des obligations extérieurement imposées, la loi ecclésiastique les atteint indirectement.

IV

Division du droit canonique.

Le droit canonique admet plusieurs divisions, selon le point de vue sous lequel on le considère. Nous allons donner brièvement celles qu'admet la majorité des rapporteurs.

On peut considérer le droit canonique par rapport à son objet, c'est-à-dire aux matières qu'il renferme; par rapport aux sujets auxquels il s'adresse ; relativement au mode de sa formation ;

enfin relativement aux temps où il s'est établi et développé.

1° Relativement à l'objet, le droit canonique se divise en droit *public* et en droit *privé.*

Le droit *public* est celui qui se réfère au gouvernement général de la société. Il comprend les droits et les devoirs des chefs de cette société, et son nom lui vient de ce qu'il regarde directement l'utilité commune. C'est le droit public qui traite de l'origine, de la constitution, de la forme du pouvoir divin de l'Église. Il établit les droits du souverain Pontife, ceux des patriarches, des primats, des évêques et autres pasteurs et définit la hiérarchie juridictionnelle qui relie ces différentes fonctions.

Le droit *privé* comprend les lois relatives aux droits et devoirs des particuliers, comme les règlements qui enjoignent aux clercs, par exemple, de porter un costume déterminé, de ne point se livrer au négoce, etc.; comme les prescriptions qui indiquent aux laïcs leurs devoirs pour mener une vie pieuse.

Evidemment ces droits, bien que distincts, ont entre eux une étroite connexité.

2° Relativement aux sujets, c'est-à-dire aux personnes soumises au droit canonique, il se divise en droit *commun* et en droit *particulier*, selon qu'il régit l'Église tout entière ou qu'il ne s'adresse qu'à une partie, comme un diocèse, une province, un royaume.

Le droit *commun* est celui que les canonistes appellent simplement droit canonique. Il renferme les décrets des souverains Pontifes, les décisions des conciles œcuméniques, les coutumes qui ont acquis force de loi dans l'Église universelle.

Le droit *particulier* est établi ou par les souverains Pontifes et les conciles œcuméniques, ou par les conciles provinciaux et les règlements épiscopaux, ou enfin par les coutumes locales. Il se compose des lois qui sont en dehors du droit commun, et des droits et privilèges qui échappent au droit commun ou lui sont opposés. Mais il reste bien entendu que ces différentes prescriptions, ces droits ou coutumes doivent être revêtus de l'approbation au moins implicite du souverain Pontife.

3° Relativement au mode de sa formation, le droit canonique se divise en droit *écrit* et en droit *coutumier*.

Le droit *écrit* a été établi directement par le législateur ; on l'appelle ainsi parce qu'il est consigné dans des écrits authentiques.

Le droit *coutumier* a pour origine les usages de la société dans laquelle il s'est formé, usages qui, revêtus des conditions requises, ont pris force de lois.

4° Relativement au temps où il s'est établi et développé, le droit canonique se divise en *ancien*, *nouveau* et *moderne* ou *très nouveau*. Cette division a pour but de faire connaître les différentes

phases qu'a parcourues le droit, de montrer comment, dans la suite des âges, il a persisté tel qu'il avait été établi d'abord, ou comment il a pu être modifié, tempéré ou étendu par de nouvelles lois, selon les circonstances.

Eu égard à l'ordre chronologique, les canonistes rapportent au droit *ancien* les lois établies depuis les premiers âges de l'Église jusqu'au douzième siècle, où fut publié le *Décret de Gratien*. Ils appellent droit *nouveau* les lois qui furent édictées du douzième siècle au concile de Trente, lois consignées dans les livres des *Décrétales*. Enfin, ils nomment droit *moderne* ou *très nouveau* les lois canoniques faites depuis le concile de Trente jusqu'à nos jours. Plusieurs même attribuent ces décrets du concile à la période moderne.

Beaucoup de rapports témoignent d'un travail consciencieux et éclairé. Nous en notons plusieurs pour avoir, nous semble-t-il, répondu avec plus de clarté et de précision aux demandes du programme. Ce sont ceux des archiprêtrés de la Chapelle-de-Guinchay, de Saint-Gengoux, de Chauffailles, de Saint-Vincent de Chalon, de Givry, de Couches, de Charolles, de Lucenay-l'Évêque.

ANNÉE 1892

HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

VIE RELIGIEUSE

ORDRES RELIGIEUX (SUITE)

LES CHEVALIERS DE LA MILICE DU TEMPLE (SUITE)

JUILLET

SUPPRESSION DE L'ORDRE

I. Dispositions des Pères du concile de Vienne à l'égard de l'ordre. — II. Actes du pape Clément V, relatifs : 1e à la suppression de l'ordre ; 2° aux biens du Temple ; 3° à la personne du grand maître et des principaux dignitaires. — III. Condamnation et exécution à Paris de Molay et de ses compagnons.

I

Dispositions des Pères du concile de Vienne à l'égard de l'ordre.

Le procès intenté aux chevaliers de la milice du Temple, par l'initiative du roi de France Philippe le Bel, fut fertile en surprises douloureuses et imprévues. Les conférences diocésaines ont essayé d'en retracer les multiples phases aux clartés souvent douteuses des chroniques contemporaines, et nous arrivons au concile de Vienne qui doit, dans la pensée de

Clément V, mettre fin aux débats et apporter une solution.

Convoqué d'abord pour la Toussaint de l'année 1310, le concile, vu les lenteurs et les mille incidents de la procédure, avait dû être prorogé au mois d'octobre de l'année suivante.

Il s'ouvrit en effet à cette époque. Plus de trois cents évêques y siégèrent, disent les uns, et on comptait dans ce nombre deux patriarches, celui d'Antioche et celui d'Alexandrie. D'autres veulent y voir un moins grand nombre de prélats, et ces prélats, disent-ils, étaient en majorité français, les évêques étrangers se souciant peu d'affronter les menaces du despote royal, et les nationaux pouvant se montrer plus souples. Mais aucun document certain ne peut trancher cette question.

Le 16 octobre 1311 eut lieu la première session solennelle. Le Pape l'ouvrit par un discours dont le texte rappelait ces paroles du psalmiste : *In concilio justorum et congregatione magna opera Domini*. Puis il exposa aux Pères les sujets qu'ils allaient avoir à traiter. Au premier rang se présentait la question si compliquée du Temple.

Plusieurs historiens rapportent qu'après le discours du Pape, l'assemblée entendit celui d'un prélat éminent par sa religion et par sa science. On prononce même un nom : celui de Guillaume Durand le jeune, évêque de Mende. Ce prélat, à la parole magistrale, disent ces auteurs, passant en revue les objets qui allaient occuper le concile,

fit à propos de l'affaire du Temple cette profession de foi : « Il n'y a plus lieu actuellement de » rechercher si les chevaliers sont coupables ou » non : ce que l'on constate sûrement, c'est au » moins le doute, la controverse ; la seule énon- » ciation des griefs est un scandale, la réhabili- » tation devient impossible. Il est donc de toute » sagesse de supprimer un ordre qui n'a plus » d'utilité, puisque dans l'état présent des affaires » européennes, il n'est plus permis de songer à de » nouvelles expéditions en Orient, et attendu que » l'ordre en question est complètement discré- » dité. » C'était préjuger la sentence définitive en l'appuyant sur des raisons de haute valeur.

Quoi qu'il en soit, la question fut ainsi posée aux Pères du concile : Est-il à propos de prononcer immédiatement sur la question des chevaliers du Temple, vu les pièces des procès antérieurs, vu les aveux obtenus dans divers interrogatoires, vu cette longue et patiente information qui avec de nombreuses péripéties a duré quatre années ? Ou bien, doit-on entendre de nouveau les accusés et peser leurs moyens de défense, avec la perspective de s'engager dans une voie d'où il sera difficile de sortir ?

Des conférences furent organisées, et la question ayant été discutée avec toute la maturité possible, l'immense majorité des évêques fut d'avis qu'on ne devait pas condamner des accusés sans les entendre, qu'il fallait laisser se produire

librement l'accusation et la défense. On ne peut pas, disait-on, dénier aux inculpés le débat contradictoire, ni les priver des garanties offertes par le droit.

Ce qui explique, croyons-nous, la persistance de la majorité à demander ces débats contradictoires, c'est que dans plusieurs pays, après les enquêtes prescrites, on était demeuré convaincu de l'innocence des chevaliers; que tout au moins, presque partout ailleurs qu'en France, il s'était fait moins de bruit autour de l'affaire; les tribunaux ecclésiastiques mis en demeure de siéger, avaient trouvé moins de coupables ou s'étaient montrés beaucoup plus indulgents. Plusieure princes avaient, du reste, pu voir ces poursuites de mauvais œil; beaucoup de seigneurs laïques et ecclésiastiques trouvaient à tout le moins singulière cette ingérence du roi dans une affaire de cette nature, ingérence où l'on pouvait se permettre de voir tout autre chose que le souci des intérêts religieux et moraux. On se croyait autorisé à tout craindre de la part d'un monarque qui avait poussé assez loin l'absence de scrupules, pour exiger d'un Pape la condamnation d'un de ses prédécesseurs.

Ces diverses considérations n'ont pas pu échapper aux Pères de Vienne, et leur refus de prononcer une condamnation les honore d'autant plus que des désirs durent se produire dans le sens d'une condamnation de la part de la cour et des influences qu'elle pouvait avoir.

On dit qu'un certain nombre de chevaliers, informés probablement de cette attitude favorable des Pères, dépêchèrent à Vienne quelques-uns des leurs. Il en vint sept, selon certaines chroniques, neuf ou dix selon d'autres. Ils se donnaient comme les mandataires de quinze cents à deux mille Templiers qui erraient dans les forêts du Lyonnais, aimant mieux, disaient-ils, mourir de faim que de perdre leur liberté.

La situation devenait critique. Après tant de pourparlers, alors que l'hiver presque tout entier s'était passé sans que la question eût fait un seul pas, si l'on considère d'autre part, alors que le Pape avait hâte d'en finir et que le roi devait presser dans ce sens, cet incident fut peut-être la goutte d'eau qui fait déborder le vase. Que ces chevaliers eussent entrepris cette démarche de leur propre initiative, ou qu'ils aient répondu à des appels intéressés, le cas était d'une incontestable gravité ; une solution s'imposait, il fallait prendre une décision.

II

Actes de Clément V.

1° *Touchant la suppression de l'ordre.* Le Pape, très effrayé, aurait, dit-on encore, fait emprisonner ces députés du Temple. Sur ces entrefaites, il recevait aussi une lettre du roi, dans laquelle ce

prince lui rappelait les promesses qu'il lui avait faites de consacrer les biens de l'ordre, soit à l'établissement d'une autre association, soit aux frais d'une nouvelle croisade qu'il s'engageait à entreprendre avec la noblesse française. On était au 2 mars 1312, et on annonçait la très prochaine arrivée de la cour.

Les prélats eux-mêmes ne laissaient pas d'être fort inquiets. Cependant la majorité demeurait inébranlable dans son sentiment. Il n'y avait que quatre opposants, disent les uns; la minorité, affirment les autres, se composait du cinquième, peut-être même du sixième des Pères. Alors, comme au début, on ne voulait pas condamner sans entendre; on faisait peu d'état des pièces présentées, leurs divergences et les conclusions contradictoires qu'on pouvait en tirer militaient en faveur de l'ordre. D'autre part, le scandale qui débordait de tous côtés, d'étonnants et terribles aveux, un grave soupçon planant sur une compagnie tout entière, tout cela appelait une résolution; il fallait de toute nécessité prendre un parti.

Un expédient se présenta à Clément V, celui-là même qui aurait été indiqué dès l'ouverture du concile et dont les historiens font honneur à l'évêque de Mende.

Attendre du concile une condamnation canonique du Temple pour crime d'hérésie, il n'y fallait pas songer. Mais le Pape pouvait, en vertu

et Brancaccio, pour les entendre en son nom et les examiner sur le vu des procès-verbaux de l'inquisiteur Guillaume de Paris. Tous confirmèrent les dépositions faites contre l'ordre. Ils confessèrent le renoncement à Jésus-Christ et le crachement sur ou plutôt vers la croix, *juxta crucem*. Quelques-uns avouèrent qu'ils avaient vu l'idole appelée *Baphomet* et convinrent des débordements effroyables en usage dans l'ordre. Mais tous parurent sincèrement repentants et demandèrent avec instance qu'on voulût bien leur accorder l'absolution des censures encourues. Les légats, vivement émus, la leur accordèrent. Le grand maître voulut même qu'on ajoutât au procès-verbal le témoignage d'un frère servant qui était attaché à sa personne, et qui avait confessé d'une manière claire et précise le renoncement à Jésus-Christ.

Les cardinaux retournèrent à Poitiers, pour rendre compte au Pape de leur mission. Ils écrivirent aussi au roi une lettre qui se termine ainsi : « ..... Après les avoir examinés, tous, abjurant » l'hérésie, demandèrent l'absolution de leurs » fautes. Or, illustre prince, comme on ne doit » pas refuser miséricorde à qui l'implore, que » lesdits frères demandent grâce, surtout le grand » maître, Hugues de Péralde, et le précepteur de » Chypre, qui, en raison de leurs aveux spontanés » et de leur humble attitude, méritent sincèrement pardon devant Dieu et devant les hommes, » nous supplions affectueusement Votre royale

» Majesté de recevoir favorablement leur prière,
» parce qu'ils se sont rendus dignes de votre misé-
» ricorde. Ecrit au château de Chinon, le mardi
» après l'Assomption, année 1308. » Quel contraste entre cette mansuétude et les cris des victimes au milieu du crépitement des flammes!

4° *Conciles provinciaux.* Après l'enquête prescrite à chaque évêque dans son diocèse, à chaque inquisiteur dans son district, le jugement personnel des frères du Temple appartenait aux conciles provinciaux.

Celui de la province de Sens, de beaucoup le plus important, parce que Paris en faisait partie et que là était le siège de l'ordre, s'ouvrit le 11 mai 1310, pour finir le 26 du même mois, sous la présidence de Philippe de Marigny, le frère du fameux Enguerrand, et qui venait d'être transféré du siège de Reims à celui de Sens. Les juges ecclésiastiques examinèrent et jugèrent canoniquement les causes particulières des Templiers de la province. D'après la sentence rendue, quelques chevaliers furent dégagés de leurs vœux, d'autres renvoyés après une pénitence canonique, plusieurs condamnés à une prison perpétuelle : cinquante-quatre, quelques auteurs disent cinquante-neuf, jugés comme relaps et contumaces, furent livrés au bras séculier et brûlés vifs derrière l'abbaye de Saint-Antoine. Cette horrible exécution se fit, dit-on, malgré les remontrances des commissaires pontificaux qui siégeaient alors et

qui voulaient la retarder, peut-être l'empêcher.

Un mois plus tard, le concile de la province de Reims, assemblé à Senlis, condamnait comme relaps neuf Templiers qui furent aussi livrés aux flammes. Mais, ce qui impressionna étrangement le peuple et plus encore les juges, c'est que les victimes de Paris et de Senlis rétractèrent hautement avant de mourir leurs premiers aveux, protestant qu'on les condamnait injustement et que, s'ils avaient alors déposé contre eux-mêmes, c'était par la crainte des tourments. Ils persévérèrent jusqu'à la fin dans cette protestation, malgré les prières de leurs parents et de leurs amis qui assistaient à cet horrible spectacle.

Nous ne dirons qu'un mot sur les autres jugements prononcés dans les autres pays. On trouva, il est vrai, dans grand nombre de provinces, l'aveu des mêmes désordres et de crimes semblables, mais les conciles se montrèrent plus modérés dans leurs jugements et dans l'application des peines. Il n'y eut de condamnation à mort qu'en Bretagne et en Provence. A Metz, les Templiers soutinrent toujours l'innocence de leur ordre ; de même dans le Roussillon. Deux enquêtes à Nîmes n'apportèrent aucun résultat. En Lombardie, en Toscane, en Angleterre, la plupart des chevaliers avouèrent les mêmes crimes qu'en France. A Ravenne, ils nièrent obstinément. A Mayence, vingt chevaliers ayant à leur tête

Hugues, comte du Rhin, entrèrent en armes dans la salle conciliaire, pour faire une solennelle protestation; ils furent absous. En Espagne, après avoir résisté d'abord à l'ordre d'arrrestation, ils furent laissés indemnes, à raison surtout des services rendus à la cause chrétienne par leurs luttes contre les Maures. Partout, au reste, on s'en référait au jugement suprême du souverain Pontife en ce qui concernait l'ordre; quant aux particuliers, un petit nombre furent condamnés à des peines modérées et le plus grand nombre sécularisés.

5° *Grande commission papale.* Nous devons revenir sur nos pas pour relater les travaux de la grande commission d'enquête, instituée pour informer contre l'ordre tout entier au nom du Pape. Le résultat de cet examen devait être transmis au prochain concile qui statuerait en dernier ressort. Manifestement c'est la partie la plus importante du procès. Car des informations qui vont être faites avec toutes les garanties de liberté et d'impartialité, dépendra le sort du célèbre institut; et on peut affirmer que, grâce à la patiente longanimité des juges et au très libre exercice de tous les droits de la défense, la lumière se serait faite pleine et complète, si des antécédents malheureux n'avaient projeté sur toute la cause une ombre fatale que rien encore n'a pu dissiper.

Les membres de cette commission nommés par

le Pape étaient : Gilles Aiscelin, archevêque de Narbonne, président ; Guillaume de Trie, évêque de Bayeux ; Guillaume Durand, évêque de Mende ; Raynald Laporte, évêque de Limoges ; Mathieu de Naples, archidiacre de Rouen ; Jean de Mantoue, archidiacre de Trente ; Jean de Montlaur, archidiacre de Maguelonne ; Guillaume Agani, prévôt de l'Eglise d'Aix.

Le tribunal se constitua et ouvrit ses séances le 22 novembre 1309, dans la salle voûtée de l'évêché de Paris. Précédemment des citations à comparaître avaient été faites dans toutes les provinces aussi bien que dans celle de Sens dont dépendait Paris. Jusqu'à la date du 26 novembre, rien qui mérite d'être cité. Mais ce jour, le grand maître, Jacques Molay fut amené devant la commission. Sur la demande qui lui fut faite s'il voulait défendre l'ordre, il répondit : « L'ordre du » Temple a été confirmé par le Saint-Siège et » tient de lui toutes ses prérogatives. Je vois avec » étonnement que l'Eglise veuille procéder aussi » vite à sa destruction, alors que la sentence de » déposition contre l'empereur Frédéric II a été » différée pendant trente-deux ans. Je ne suis pas » assez savant pour défendre par moi-même, » cependant je suis prêt à le faire suivant mes » moyens. Je serais un misérable, si je ne défen» dais pas un ordre qui me comble de faveurs et » d'honneurs, bien qu'il me paraisse difficile de » remplir convenablement ce devoir, étant prison-

» nier du pape et du roi. Je possède à peine quatre
» deniers dont je puisse disposer..... Je demande
» donc aide et conseil. Mon intention est que la
» vérité des faits imputés à l'ordre soit connue
» non seulement de tous les frères, mais des rois,
» des princes, des prélats, des ducs, des comtes,
» des barons. Je m'en rapporterai au témoignage
» de toutes ces personnes, ainsi qu'à celui de
» tous les gens de bien. »

Vu la gravité de l'affaire, on l'avertit de bien réfléchir et de se rappeler ce qu'il avait confessé contre lui-même et contre l'ordre : qu'au reste, en matière d'hérésie, la procédure n'exigeait pas l'emploi des formes judiciaires. Puis on lui fit lecture en langue vulgaire des pouvoirs conférés à la commission et des lettres apostoliques rappelant les informations précédentes.

Quand on en vint au récit des aveux qu'il avait faits lui-même à Chinon en présence des trois cardinaux, il se montra extrêmement surpris, se signa deux fois et témoigna la plus vive indignation. Craignant pourtant de s'être trop avancé, il demanda un sursis jusqu'au vendredi suivant, ce qui lui fut accordé.

Pour le dire en passant, n'a-t-on pas lieu d'être singulièrement étonné de cet élan subit de protestation de la part d'un homme de ce rang? Y a-t-il eu surcharge de procès-verbaux, aberration inexplicable du côté de l'inculpé, manœuvres où l'habileté le dispute à la malice? Mystère. La suite, du

reste, nous ménage bien d'autres surprises. Mais continuons d'analyser les développements donnés par nos savants confrères.

Le vendredi suivant, Jacques Molay fut amené de nouveau devant la commission. Que s'était-il passé dans l'intervalle? Les documents sont muets, mais l'attitude du grand maître ne semble plus la même. Il est, dit-il, un gentilhomme sans lettres; il a entendu lire un écrit du pape dans lequel le souverain Pontife s'est réservé de le juger personnellement; il veut donc s'en tenir là et il est prêt à aller se sister devant le chef de l'Eglise. Comme on lui fait observer que la commission n'a pas à juger les personnes, mais à informer contre l'ordre entier, et qu'elle est prête à entendre de sa bouche tout ce qu'il peut avoir à dire pour sa défense, il s'exprime en ces termes : « Ma » conscience m'impose une triple protestation en » faveur de l'ordre : 1° Je ne crois pas qu'il y ait » d'églises, à l'exception des cathédrales, qui » possèdent de plus beaux ornements et soient » plus riches en reliques que celles du Temple, ni » où les prêtres célèbrent mieux l'office divin; » 2° je ne crois pas davantage qu'il y ait eu aucun » lieu où l'on ait fait de plus larges aumônes; car, » dans tout l'ordre, par décision du chapitre » général, on donnait trois fois la semaine l'au- » mône à tous ceux qui la demandaient; 3° je ne » connais aucune religion, ni aucune nation, qui » ait plus exposé sa vie pour la défense de la foi

» chrétienne, et qui ait répandu plus de sang en » combattant les ennemis de l'Eglise. »

Un des commissaires lui ayant dit que tout cela était inutile sans la foi, il répondit : « Cela est » vrai ; mais je crois en Dieu, en la Trinité et en » tous les points de la doctrine catholique ; en un » seul Dieu, une seule foi, un seul baptême, une » seule Eglise. »

A cette profession de foi si complètement orthodoxe, le garde des sceaux, Guillaume Nogaret, qui se trouvait présent, on ne sait trop à quel titre, voulut répliquer que Saladin lui-même avait attribué les revers des chrétiens aux désordres des Templiers ; selon lui, les Templiers étaient des prévaricateurs et ils étaient infectés du crime contre nature. « Je n'ai jamais entendu dire chose » pareille », s'écria Molay. Le chancelier ne poursuivit pas; mais le grand maître fut reconduit en prison, après avoir pourtant obtenu l'autorisation d'avoir avec lui son chapelain.

Nos rapports signalent plusieurs comparutions dans les deux premiers mois de l'année 1310. Ce sont des frères Templiers qui se plaignent amèrement des tortures qu'ils ont dû subir, de la cruelle inhumanité dont on a usé à leur égard, et qui déclarent fausses et mensongères les dépositions précédemment faites. Ils rétractent absolument les aveux dont ils se sont chargés, même en présence du Pape, et se déclarent prêts à défendre l'ordre, si on leur rend la liberté,

si on leur donne les moyens de remplir ce devoir.

Une ordonnance royale ayant permis de conduire à Paris tous ceux des Templiers détenus en province, qui voulaient défendre l'ordre, il s'en présenta un grand nombre qui se trouvèrent réunis le 28 mars, dans les jardins de l'évêque de Paris. Quand on leur eut donné connaissance des inculpations portées contre l'ordre, ils protestèrent vivement contre ce qu'ils appelaient un tissu de calomnies inventées par la haine et les mauvaises passions. Pressés de désigner des mandataires pour présenter la défense, ils s'écrièrent qu'ils ne pouvaient rien faire sans l'aveu et le consentement du grand maître auquel ils devaient obéissance, sans l'aide et le conseil des chefs de l'ordre, Il fallut les congédier en leur accordant un délai.

Le 7 avril, des notaires députés par la commission s'abouchèrent avec eux, pour connaitre ce qu'ils avaient décidé. Pierre de Boulogne, prêtre et procureur général de l'ordre, répondit pour tous et fit une déclaration dont voici la substance : « Quoi-
» que nous ne puissions pas nous donner des pro-
» cureurs sans la permission de notre chef et de
» l'ordre entier, nous devrons y suppléer par nous-
» mêmes, en nous chargeant de notre propre cause
» que nous sommes prêts à défendre. Les articles
» qu'on nous a lus sont autant de mensonges abo-
» minables inventés par les ennemis de l'ordre.
» La milice du Temple est pure de toutes ces

» horreurs ; nous sommes prêts à le prouver. Mais » pour cela, nous demandons la liberté et le pou» voir d'aller nous-mêmes au concile général, ou » d'y envoyer nos frères. Quant à ceux du Tem» ple qui ont déposé ces mensonges, ce sont des » lâches auxquels la crainte des tourments a arra» ché ces faussetés, ou bien des misérables, cor» rompus, sans doute, par argent ou par sollicita» tions, par promesses ou par menaces. »

Cette déclaration ne laissait pas d'être fort embarrassante, et il était difficile de faire droit aux requêtes qu'elle présentait. On réussit cependant à obtenir que quatre délégués fussent choisis pour parler au nom de tous. C'était Pierre de Boulogne (de Bononia), Raynaud de Pruym (de Pruino), tous deux prêtres, et les deux chevaliers Guillaume de Chambonnet et Bertrand de Sartiges. Mais leur mandat n'était qu'officieux ; les frères souscrivaient d'avance à tout ce que les défenseurs pourraient dire ou écrire de favorable à l'ordre ; tout ce qui leur échapperait de contraire serait considéré comme nul.

Le mémoire qui faisait connaître ces dispositions aux commissaires du Pape, revenait sur les revendications déjà énoncées, sur la manière dont l'enquête royale avait été conduite, sur les tortures affreuses qu'on avait fait subir aux infortunés frères. « Beaucoup, — était-il dit, — beaucoup en sont morts, un grand nombre sont estropiés pour toujours. Ils ont été contraints de déposer contre

eux-mêmes et contre l'ordre. On leur a enlevé le libre arbitre, le plus grand bien qu'il soit donné à l'homme de posséder. Pour amener les frères à mentir, on leur a fait voir des lettres munies du cachet royal, leur promettant la conservation des membres, la vie, la liberté, des rentes viagères. On leur a fait entendre que l'ordre était absolument condamné..... Un grand nombre de personnages nobles et puissants, des hommes de haute valeur sont entrés dans l'ordre du Temple et y sont restés jusqu'à la mort. Ils ont versé jusqu'à la dernière goutte de leur sang pour Jésus-Christ, préférant souvent la mort à l'apostasie. Et au moment même où l'on poursuit avec tant d'acharnement la perte de cet ordre, un très grand nombre de frères expirent dans les prisons du Soudan, parce qu'ils refusent de renier leur foi. Est-il croyable que si des personnages aussi considérables avaient trouvé dans l'ordre ces pratiques abominables, ils ne l'auraient pas quitté tout de suite, et n'auraient pas dévoilé ces infamies? « C'est » pourquoi nous protestons que tous au Temple » croient en Jésus-Christ, que notre religion est » immaculée, et que ce qui a été articulé contre » elle est absolument faux. »

Telle est en somme la physionomie de la défense; ce que nous en avons cité suffit pour établir qu'elle fut énergique, passionnée même. En entendant ces protestations indignées, la commission papale dut éprouver de vives émotions et entrevoir, peut-

être, la possibilité d'un verdict indulgent. Ces prélats et ces hommes d'Eglise offraient certainement un contraste frappant avec les membres des commissions royales. Si d'un côté on avait mis en jeu les moyens d'intimidation, de l'autre, tout annonçait la plus entière liberté, la plus large bienveillance. Une seule chose n'avait pu être accordée : la mise en liberté des réclamants ; mais ce point dépassait le pouvoir des commissaires-juges.

Mais poursuivons. Aussi bien, comme en ce procès, étonnantes sont les surprises, de douloureuses anxiétés vont de nouveau assaillir l'esprit des historiens aussi bien que celui des juges. A cette première phase de l'enquête va succéder l'audition des témoins. Les quatre mandataires de la défense seront présents sans courir aucun risque ; ils auront le droit de présenter leurs observations, de dire ce qu'ils voudront sur les personnes et sur les faits.

Du 11 avril 1309 au 26 mai 1311, la commission entendit deux cent trente et un témoins, parmi lesquels deux cent vingt-cinq Templiers, commandeurs, chevaliers, prêtres et frères servants. Six seulement n'appartenaient pas à l'ordre. Nous ne saurions entrer dans les détails que donnent plusieurs rapports très intéressants ; il faut nous en tenir au résumé que nous empruntons à un des meilleurs maintes fois déjà cité, et dont le travail clair et méthodique nous a été souvent d'un grand secours.

Sur les deux cent trente et un témoins entendus, deux cent sept avouèrent qu'en entrant dans l'ordre, ils avaient renié Jésus-Christ de bouche, disaient-ils, et non de cœur; qu'ils avaient craché vers la croix, non sur la croix; qu'ils avaient reçu et donné des baisers grossiers. Seize seulement affirmèrent que rien de pareil ne s'était passé à leur réception. Cent cinquante-trois nièrent l'excitation aux mauvaises mœurs ; soixante-douze firent des aveux sur ce chef. Tous nièrent l'adoration d'un chat. Deux cent dix-neuf déclarèrent fausse l'inculpation relative à l'adoration d'une idole. Tous affirmèrent qu'ils croyaient au sacrement de l'autel. Tous protestèrent que le grand maître ne recevait pas la confession et que les cordelettes étaient portées en signe de chasteté.

Que reste-t-il de ces accusations, continue notre rapporteur qui suit l'ouvrage de Lavocat? Deux choses malheureusement graves : le reniement de Jésus-Christ au moins de bouche et le crachement vers la croix. Les frères étaient-ils donc hérétiques? Evidemment on l'a cru. Aujourd'hui, comme chez certains défenseurs d'autrefois, on cherche à expliquer ces deux actes, mais l'explication est peut-être hasardée. C'était une épreuve, dit-on, une renonciation simplement fictive, un semblant pour sonder les dispositions du récipiendaire. Plût à Dieu qu'il en ait été ainsi, et que les Templiers aient été de malheureux condamnés et non de tristes coupables !

Quant aux autres accusations, elles peuvent paraître moins sérieuses. Les baisers indécents généralement avoués, n'étaient peut-être qu'une mauvaise plaisanterie, selon l'expression d'un frère. L'adoration d'un chat était, au témoignage d'un autre, une chose fausse et dérisoire. L'idole tant reprochée et qu'un très petit nombre reconnaissent avoir vue, semble avoir existé, quoique les récits ne s'accordent guère sur la forme et la couleur. Mais qu'était-ce? Simplement une tête renfermant des reliques auxquelles les Templiers attribuaient des propriétés surnaturelles. On l'adorait, c'est-à-dire qu'on la vénérait; car les frères n'entraient point dans les distinctions théologiques. Les cordelettes existaient aussi; tous les frères même paraissent les avoir portées; mais elles n'étaient autre chose que le cordon qu'en d'autres maisons religieuses on porte en signe de chasteté.

Une accusation portée contre les prêtres de l'ordre et qui leur reprochait d'omettre à dessein, dans le saint sacrifice, les quatre mots de la consécration : *hoc est corpus meum,* aurait été articulée par quelques témoins. Il semble résulter des recherches faites par les auteurs qui ont inspiré les rapports, que cette imputation mérita aussi peu de créance que celle du grand maître et des chefs laïques s'arrogeant le droit d'entendre en confession leurs subordonnés.

Nous arrivons au 10 mai 1310. Plusieurs fois,

dans cette longue session, il a été permis aux mandataires de la défense de protester derechef contre la précipitation, la violence, l'iniquité qui ont, disent-ils, présidé aux premières informations. Ce jour-là, ils ont appris que le concile provincial de Sens, réuni à Paris, va procéder contre les personnes, et que plusieurs de ceux qui défendent vont être cités à comparaître. « Il n'y a donc plus de sécurité pour eux, et la protection qu'on leur avait assurée est donc une illusion? » Ils en appellent du concile au pape. « Nous vous sup-
» plions, révérends Pères, de vouloir bien informer
» l'archevêque de Sens et ses collègues qu'ils
» aient à s'abstenir de procéder. » L'archevêque et ses collègues furent informés, mais, hélas! ils n'entendirent point cet appel, et les flammes du bûcher répondirent seules aux protestations des infortunés.

Dès lors, c'est un affolement. Le 13, frère Villars le Duc, amené comme témoin, est tellement effrayé qu'il se déclare prêt, pour éviter une telle mort, à avouer tous les crimes qu'on impute à l'ordre et d'autres plus grands encore.

Le 18, le concile veut procéder contre le défenseur de Pruym. On cherche Pierre de Boulogne; Pierre de Boulogne a disparu, et la commission suspend ses séances jusqu'au 3 novembre.

A cette date, on tente de les reprendre, mais la défense est nulle. Pierre de Boulogne s'est évadé de prison, de Pruym a été dégradé, les

deux autres se désistent. La commission avait siégé près de deux ans; elle avait accompli sa tâche avec une patience et une longanimité dignes d'éloges, et ce n'est pas à elle que peut s'adresser le reproche d'avoir étouffé la défense dans le sang et dans les flammes. Le 26 mai 1311. on déclarait l'instruction terminée; c'était désormais au concile à prononcer la sentence.

Il fut fait deux expéditions des actes de l'enquête: l'une fut portée au souverain Pontife le 5 juin, et l'autre déposée à la trésorerie de Notre-Dame.

III

Convocation du concile de Vienne.

Ainsi qu'il a été dit, Clément V, après les premiers interrogatoires de Poitiers et la comparution à Chinon des principaux personnages de l'ordre, avait décidé la convocation d'un concile général qui, prenant pour base le résultat des travaux de la grande commission d'enquête, serait appelé à trancher la grave question du maintien ou de l'abolition de l'ordre. Des difficultés d'un ordre différent engageaient, du reste, le Pape à s'entourer des lumières de la haute assemblée; les violentes réclamations du roi de France à l'endroit de la mémoire de Boniface VIII, semblaient ne pouvoir être efficacement écartées que par une solennelle décision de l'Eglise.

Sur le conseil du cardinal de Prato, la ville de Vienne en Dauphiné fut indiquée pour la tenue du concile. C'était un terrain neutre où la liberté des Pères serait mieux garantie et la dignité pontificale mieux sauvegardée.

La bulle de convocation est datée du 12 août 1308. Elle est adressée à tous les archevêques, à leurs suffragants et au clergé séculier et régulier de chaque province ecclésiastique. L'exemplaire qui se trouve dans la collection des conciles est adressé à l'archevêque de Cantorbéry.

Le Pape, dans cette bulle, rappelle ce qu'il a appris sur les Templiers, ce qu'il a fait et ordonné de faire à leur sujet, ainsi que ce qu'avait fait avant lui le roi de France, auquel il donne de grands éloges ; puis il ajoute : « Comme il est de » l'intérêt commun de remédier à de si grands » maux, après en avoir délibéré souvent et mûre- » ment avec les cardinaux et avec d'autres per- » sonnes sages, nous avons résolu d'assembler un » concile universel, du premier jour d'octobre » prochain en deux ans, afin d'y pourvoir à l'ordre » des Templiers et à leurs biens, à la foi catho- » lique, au recouvrement de la Terre-Sainte, à la » réforme de l'Eglise quant aux mœurs et au réta- » blissement de ses libertés. »

Une invitation spéciale fut adressée aux princes chrétiens, à savoir : Philippe de France, Edouard II d'Angleterre, Ferdinand IV de Castille, Jacques d'Aragon, Jacques des Baléares, Denis de Por-

tugal, Louis de Navarre, Charles II de Naples, Charobert de Hongrie, Frédéric de Sicile, Henri de Chypre, et les souverains de Bohême, de Danemark, de Suède et de Norwège.

Mais les informations sur les Templiers paraissant devoir se prolonger bien plus longtemps qu'on ne l'avait supposé, une nouvelle bulle du 13 avril 1309, changeant la première date, prorogea l'ouverture du concile jusqu'au mois d'octobre 1311.

Plusieurs rapporteurs se sont étendus sur les actes du concile en ce qui concerne l'affaire des Templiers, et même sur les graves événements qui suivirent la décision des Pères de Vienne. C'est un empiétement sur les questions qui vont suivre et qui feront l'objet des prochaines conférences.

Parmi bon nombre de rapports qui témoignent de soigneuses recherches et présentent un très vif intérêt, nous nous plaisons à citer surtout ceux des archiprêtrés de Montpont, Matour et Marcigny, auxquels le compte rendu a fait de larges emprunts ; puis ceux d'Autun, de Charolles, de Chauffailles, de Givry, de Cuisery, etc.

de la plénitude de son pouvoir apostolique, abolir l'ordre et disposer de ses biens.

C'est la décision qui fut prise le 22 mars, dans un consistoire secret où le Pape avait appelé avec les cardinaux un certain nombre de prélats. L'ordre n'était pas condamné juridiquement, on ne le pouvait pas ; mais, pour des motifs de la plus haute gravité, il était cassé et aboli par un acte souverain du suprême législateur.

La bulle *Vox in excelso* publiant cet acte pontifical, est d'une trop haute importance pour que nous n'en donnions pas ici quelques extraits.

Clément V expose d'abord les faits et résume ce qui s'est passé avant le concile. Il rappelle qu'il a reçu dès le début de son pontificat, de très graves dénonciations contre le grand maître, les précepteurs et les chevaliers du Temple. On les accusait d'apostasie, d'idolâtrie, d'hérésie et de débauches infâmes. Il a d'abord refusé d'ajouter foi à ces délations ; mais les iniquités des Templiers provoquant une exécration toujours croissante, et lui-même ayant entendu des membres principaux de l'ordre avouer sous le sceau du serment que les adeptes reniaient le Christ, crachaient sur la croix et commettaient d'autres actions illicites et honteuses au moment de leur admission, il a dû prêter enfin l'oreille aux instances du roi, des ducs, comtes et barons, du clergé et du peuple de France. Assisté de plusieurs cardinaux, il a lui-même examiné soixante-douze

des principaux chevaliers, qui ont renouvelé en sa présence les aveux qu'ils avaient déjà faits par-devant les inquisiteurs et les évêques.

Le Pape poursuit en ces termes : « Ensuite » Nous sommes allés à Vienne, où se trouvaient » déjà réunis pour le concile convoqué par Nous, » plusieurs patriarches, archevêques, évêques élus, » abbés exempts et non exempts, et autres prélats » des églises, outre les procureurs des prélats » absents. Dans une première session, Nous avons » cru devoir leur exposer les causes de la convo- » cation du concile. Et comme il était difficile ou » plutôt impossible que tous les cardinaux, prélats » et procureurs rassemblés dans ce concile, s'en- » tendissent en Notre présence sur la manière de » procéder touchant l'affaire desdits frères, on a, » sur Notre ordre, choisi et nommé, d'un commun » accord, entre tous les prélats et procureurs pré- » sents au concile, quelques membres qu'on » croyait les plus habiles, les plus sages et les » plus capables, pour traiter avec Nous et avec » lesdits cardinaux cette affaire si solennelle. » Ensuite Nous avons fait lire publiquement ces » attestations sur l'enquête de l'ordre devant les » prélats et les procureurs, et cela pendant plu- » sieurs jours et autant qu'ils l'ont voulu....... Ces » cardinaux, patriarches, archevêques et évêques, » ayant donc été nommés par les autres pour » cette affaire et s'étant présentés devant Nous, » Nous les consultâmes secrètement sur la ma-

» nière de procéder dans cette cause, attendu que » quelques chevaliers s'offraient à prendre la » défense de l'ordre. La majeure partie des car- » dinaux et presque tout le concile, d'abord ceux » qui avaient été choisis par le concile entier » pour le représenter, puis une partie beaucoup » plus grande, les quatre ou les cinq parties des » hommes de tous pays qui assistaient au concile, » furent d'avis, ainsi que lesdits prélats et pro- » cureurs, qu'il fallait laisser l'ordre se défendre, » et que sur le chef des hérésies, objet de l'en- » quête, on ne pouvait, d'après ce qui était » prouvé jusque-là, le condamner sans offenser » Dieu et violer la justice. D'autres disaient, au » contraire, qu'il ne fallait pas les admettre à » défendre l'ordre, que Nous ne devions point lui » donner de défenseur, que si l'on tolérait qu'il se » défendît, comme le voulaient les premiers, » l'affaire courrait des dangers, la Terre-Sainte » souffrirait notablement, il s'ensuivrait des alter- » cations, des retards et un ajournement de la » décision de cette affaire. Ils ajoutaient encore » plusieurs autres raisons. Sans doute, les précé- » dentes procédures dirigées contre cet ordre ne » permettent pas de le condamner canoniquement » comme hérétique par une sentence définitive; » cependant, comme les hérésies qu'on lui impute » l'ont singulièrement diffamé; comme un nombre » presque infini de ses membres, entre autres le » grand maitre, le visiteur de France et les prin-

» cipaux commandeurs, ont été convaincus des-
» dites hérésies, erreurs et crimes par leurs
» aveux spontanés ; comme ces confessions rendent
» l'ordre très suspect; comme cette infamie et ce
» soupçon le rendent tout à fait abominable et
» odieux à la sainte Église du Seigneur, aux
» prélats, aux souverains, aux princes et aux
» catholiques; comme de plus on croit vraisem-
» blablement qu'on ne trouverait pas un homme
» de bien qui voulût désormais entrer dans cet
» ordre.....; comme ensuite Nous et Nos frères
» avions fixé le présent concile pour le terme
» définitif où la décision devait être prise et la
» sentence promulguée.........; entre ceux qui
» disent qu'il faut, pour les crimes susdits, pro-
» mulguer la sentence de condamnation contre cet
» ordre, et ceux qui disent que les procédures qui
» ont eu lieu ne permettent pas, après une mûre
» et longue délibération, de le condamner avec
» justice, Nous, n'ayant que Dieu en vue et prenant
» en considération le bien des affaires de Terre-
» Sainte, sans incliner ni à droite ni à gauche,
» Nous avons pensé qu'il fallait prendre la voie de
» provision et d'ordonnance pour supprimer les
» scandales, éviter les dangers et conserver les
» biens destinés au secours de la Terre-Sainte. »

L'exposé historique qu'on vient de lire est suivi immédiatement du dispositif, c'est-à-dire de la sentence d'abolition qui termine la Bulle.

« Considérant donc l'infamie, le soupçon, les

» insinuations bruyantes et autres choses susdites » qui s'élèvent contre cet ordre.......; considérant » le grave scandale que tout cela a soulevé contre » l'ordre, scandale qui ne semble pas pouvoir » s'apaiser tant que l'ordre subsistera; considé- » rant aussi le péril de la foi et des âmes, tant de » faits horribles perpétrés par un très grand nom- » bre de frères, et plusieurs autres raisons et » causes justes qui ont dû raisonnablement Nous » porter à prendre les mesures subséquentes; » attendu que la majeure partie desdits cardinaux » et prélats élus par tout le concile, c'est-à-dire » les quatre ou cinq parties, ont trouvé plus con- » venable, plus expédient et plus utile à l'hon- » neur du Très-Haut, à la conservation de la foi » chrétienne et aux besoins de la Terre-Sainte, » sans parler de plusieurs autres raisons valables, » de suivre la voie de provision et d'ordonnance » du siège apostolique, en supprimant ledit ordre » et en appliquant ses biens à l'usage auquel ils » étaient destinés, et quant aux membres de l'or- » dre encore vivants, de prendre de sages mesures » plutôt que de leur accorder le droit de défense ; » considérant encore qu'en d'autres circonstances, » l'Église romaine a supprimé quelquefois d'au- » tres ordres importants pour des causes incom- » parablement moindres que celles-ci ; Nous sup- » primons par une sentence irréfragable et valable » à perpétuité, non sans amertume et sans dou- » leur dans le cœur, l'ordre des Templiers, son

» état, son costume et son nom, non par une sen-
» tence définitive, mais par manière de provision
» ou d'ordonnance apostolique, et nous les sou-
» mettons à une interdiction perpétuelle, avec
» l'approbation du concile............... Donné à
» Vienne, le XI des calendes d'avril, de notre
» pontificat la septième année. »

L'acte pontifical fut proclamé dans une session solennelle, la deuxième du concile, qui eut lieu le 3 avril 1312, et à laquelle assistèrent Philippe le Bel, le comte de Valois son frère et les trois fils de France.

La question était tranchée, mais non résolue en ce qui regarde la culpabilité. Ce n'était pas une condamnation juridique, et la majorité du concile qui tenait pour le droit des chevaliers de présenter leur défense, n'eut pas à se déjuger, puisque, comme nous le lisons dans la Bulle, après constatation des difficultés inextricables qu'eût entraînées la reprise des procédures, elle approuva hautement le moyen terme et l'expédient que conseillait la difficulté des circonstances.

2° *Touchant les biens du Temple.* L'ordre supprimé, restait à savoir ce qu'on ferait de ses biens. Dans la Bulle d'abolition, le Pape s'était réservé de donner bientôt une décision à ce sujet, déclarant à l'avance « nul et invalide tout ce qui pour-
» rait être attenté par qui que ce soit, sciemment
» ou par ignorance. »

Au concile, un certain nombre de Pères étaient d'avis qu'on créât un ordre nouveau et qu'on lui donnât l'investiture des immenses richesses des Templiers. Cette idée ne prévalut pas, et dans la bulle *Ad providam* du 2 mai 1312, Clément V, avec l'approbation du concile, déclara que tous les biens des Templiers seraient livrés aux Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem, appelés depuis chevaliers de Rhodes, puis de Malte.

Ainsi, comme ces biens avaient été donnés pour le secours de la Terre-Sainte, ils ne changeaient pas de destination ; c'était justice. Les circonstances, d'ailleurs, étaient on ne peut plus favorables. Dans tout le monde chrétien, en effet, il n'était bruit que des exploits des Hospitaliers, qui venaient de terminer à leur gloire une entreprise des plus glorieuses : la conquête de l'île de Rhodes.

Le Pape remettait aux Hospitaliers « la princi-
» pale maison des Templiers, avec toutes leurs
» autres maisons, églises, chapelles, villes, bourgs,
» villas, maisons de campagne, avec tous leurs
» droits, juridictions, propriétés mobilières et im-
» mobilières, en deçà et au delà de la mer. »

Le roi de France adhéra à cette résolution par sa lettre au Pape du 24 août 1312. « Les biens
» dont il s'agit pour la France, étant sous sa garde,
» il les donne volontiers, dit-il, déduction faite
» des sommes employées à l'administration de
» ces biens. »

Certains chroniqueurs se plaisent à faire remarquer que le calcul des indemnités de tout genre, habilement fait par les gens du roi, put facilement s'élever à des sommes telles, qu'on peut se demander si les ayants droit s'en trouvèrent beaucoup enrichis. Il nous paraît peu utile d'insister sur ce détail.

Pour ce qui est du Pape qu'on a osé accuser, Voltaire lui-même a dit quelque part : « J'ignore » ce qui en revint au Pape (de ces biens) : je n'ai » jamais pu découvrir ce qu'il recueillit de cette » riche dépouille. » La vérité, dit Bergier, « c'est » qu'il n'en recueillit rien, et qu'il n'en a été » accusé par aucun écrivain digne de foi. »

Dans ce transfert de propriété, le Pape et le concile firent d'abord exception pour les pays de la péninsule Ibérique. Les Templiers ayant la charge dans ces contrées de lutter contre les Sarrasins et les Maures, leurs propriétés furent conservées pour la même destination.

Jacques II d'Aragon eut immédiatement pour sa part dix-sept places fortes du Temple, et les biens dont il eut la jouissance l'aidèrent à fonder l'ordre de Calatrava.

En Portugal, le roi Denys institua avec les mêmes ressources l'ordre du Christ.

Ferdinand IV, roi de Castille, fut le seul qui, sans autorisation et malgré les injonctions du Pape, fit main basse sur les possessions que le Temple avait dans ses États.

Partout ailleurs, avec plus ou moins de facilité et de promptitude, les intentions du Pape furent respectées, et les biens des Templiers remis intégralement aux chevaliers de Saint-Jean.

3° *Touchant le grand maître et les principaux dignitaires.* Dans l'acte pontifical qui supprimait l'ordre du Temple, Clément V avait fait réserve pour les personnes comme pour les biens. Il fut décidé que les chevaliers seraient renvoyés au jugement des conciles de leurs provinces. Ceux qu'on trouvera innocents ou dignes d'absolution seront entretenus convenablement aux frais de l'ordre; les coupables repentants seront traités avec une grande indulgence; on n'usera de rigueur qu'à l'égard des impénitents et des relaps.

En fait, la plupart furent rendus à la liberté; un grand nombre même entrèrent dans l'ordre de Saint-Jean avec les mêmes dignités qu'ils avaient dans celui du Temple.

Mais les principaux détenus, Jacques Molay, grand maître de l'ordre, Hugues de Péraud, grand visiteur, Godefroy de Gonaville, percepteur de Guyenne, et Gui, frère du dauphin d'Auvergne, furent expressément réservés au jugement papal. Une commission fut constituée à cet effet par Clément V, le 22 décembre 1313. Elle se composait de cardinaux légats qui s'adjoignirent comme assesseurs l'archevêque de Sens, Philippe de Marigny et quelques autres notabilités ecclésiastiques. C'est à Paris que siégea ce tribunal, et les

quatre dignitaires sortirent de la prison où ils gémissaient depuis cinq années, pour comparaître une dernière fois.

III

Condamnation et exécution de Molay et de ses compagnons.

Nous sommes au mois de mars 1314. Les accusés ont comparu devant la commission papale et tous ont renouvelé les aveux qu'ils avaient faits dans les premiers interrogatoires. La commission, après en avoir délibéré, est d'avis qu'on doit les condamner à une prison perpétuelle.

Ce fut le 18 mars que fut rendu le jugement, et les commissaires voulurent déployer en cette circonstance un appareil capable de frapper les esprits.

Au jour marqué, dit un de nos rapporteurs, dont nous empruntons la narration vive et animée, on voit se dresser au parvis de Notre-Dame une sorte d'estrade où doivent siéger les juges, et en face, en regard des cardinaux, un autre échafaudage où vont paraître les condamnés.

Lorsque le prévôt de Paris a conduit à leurs places les quatre dignitaires chargés de chaînes, l'un des commissaires publie à haute voix le résultat de l'enquête ; il annonce que les prévenus ont de nouveau confessé leurs crimes, et qu'ayant été

reconnus coupables d'hérésie, ils sont condamnés à la prison perpétuelle.

Soudain, le grand maître, courbé sous le poids de ses chaînes, s'avance d'un pas ferme sur le bord de l'estrade et proclame d'un ton solennel l'innocence de son ordre. Tout ce qu'il a déclaré dans les différents interrogatoires, s'écrie-t-il, est entièrement faux; s'il y a eu des aveux, c'est à la persuasion du Pape et du roi, c'est par complaisance pour eux; et il proteste opiniâtrement *(se pertinaciter defendens)* contre les cardinaux et surtout contre l'archevêque de Sens.

Lorsqu'il eut achevé, Guy d'Auvergne, qui servait l'ordre depuis l'âge de onze ans, prend la parole à son tour. Il affirme que tout ce qu'il a avoué est faux; s'il fait maintenant cette déclaration en présence de la foule, c'est pour ne pas déshonorer sa compagnie et son nom par un mensonge.

Les cardinaux stupéfaits, remettent les condamnés au prévôt de Paris, avec ordre de les reconduire en prison jusqu'au lendemain où ils reprendront cette affaire.

Mais ce n'était pas le compte du roi Philippe. Prévenu de l'incident, il assemble immédiatement son conseil composé principalement de légistes, mais sans y appeler les ecclésiastiques qui en faisaient partie, « à l'exclusion des hommes d'Église. »

Là, l'exécution immédiate du grand maitre et

de son compagnon est décidée, et le soir même on c nduit les deux infortunés dans une petite île de la Seine, située entre le jardin du roi et les ermites de Saint-Augustin, pour y être brûlés à petit feu.

La vue du supplice, loin d'affaiblir le grand maître ne fit que redoubler son ardeur. Pressé, dit-on, une dernière fois de sauver sa vie par un aveu, il fit cette réponse rapportée par l'historien Paul Émile : « Prêt à finir mon sort, et au mo-
» ment où l'on ne peut pas mentir sans un crime
» affreux, je confesse de tout mon cœur la vérité,
» savoir : que j'ai commis un forfait abominable
» contre moi et contre mes frères, et que j'ai mé-
» rité le dernier supplice avec les plus horribles
» tourments, pour avoir, par le désir d'une vie
» heureuse et en faveur de personnes qui ne mé-
» ritaient pas cette lâche complaisance, forgé et
» soutenu jusqu'à la torture des calomnies exé-
» crables contre mon ordre, qui a rendu tant de
» services à la religion chrétienne. Je n'ai plus
» besoin d'une vie qu'il me faudrait acheter au
» prix d'un nouveau mensonge. »

C'est dans ces sentiments que moururent le grand maître et son compagnon. Protestant jusqu'à la fin de leur innocence et de celle de l'ordre, invoquant la Vierge Marie, l'auguste patronne du Temple, ils apparurent sur ce bûcher comme des triomphateurs, laissant à la foule stupéfaite le souvenir d'une fin qui ressemble à un martyre.

Ni l'Église, ni le Pape, ni les commissaires délégués ne sont évidemment responsables de cette exécution aussi cruelle que précipitée. La prison à laquelle les condamnait le tribunal ecclésiastique eût été, sans aucun doute, abrégée par la miséricorde de l'Église ; et quoi qu'il en soit, la décision arbitraire du despote, trop empressé à faire disparaître ce qui pouvait lui apporter gêne ou ombrage, ne fut certainement pas un moyen agréé des juges pour sortir de leur cruelle anxiété.

Bon nombre de rapports ayant puisé sans discrétion aux mêmes sources, offrent de trop frappantes ressemblances. Plusieurs, même parmi les meilleurs, sont tombés en différents points dans l'inconvénient des hors-d'œuvre. Nous citerons avec éloges ceux des archiprêtrés de Saint-Pierre de Mâcon, de Saint-Vincent de Chalon, de Sagy, de Montpont, de Saint-Léger-sous-Beuvray, de Toulon, de Tramayes, de la Clayette.

SEPTEMBRE

JUGEMENT DE L'HISTOIRE

I. Faire connaître les diverses appréciations des historiens sur l'innocence ou la culpabilité des chevaliers. — II. Modération de la procédure canonique et prudence de la sentence pontificale. — III. Les sociétés secretes contemporaines ont-elles quelque rapport avec l'ordre du Temple?

I

Faire connaître les diverses appréciations des historiens sur l'innocence ou la culpabilité des chevaliers.

« En toute science, » dit Montaigne, « il y a des » étendues et enfoncements très inutiles que » nous ferions mieux de laisser là. »

Cette parole ne s'appliquerait-elle pas avec quelque à-propos à la question qui nous occupe, à savoir, si l'ordre de la milice du Temple fut oui ou non coupable des crimes pour lesquels il fut aboli? Jusqu'à l'heure présente, le point d'interrogation est toujours posé, et tout fait présager que sur ce grand problème planera toujours une éternelle inconnue; il sera ainsi une fois de plus attesté que la terre, selon le mot de Pascal, n'est point le pays de la vérité, attendu que Dieu l'a couverte d'un voile.

Ce voile, cependant, tenant l'histoire d'une

main, essayons de le soulever de l'autre. Il y a devoir, si témérité il y a.

Ainsi débute un de nos rapports auquel nous ferons de larges emprunts, parce qu'il nous semble avoir traité la question avec plus de clarté et de méthode.

Nous ferons cependant observer que l'espoir qu'il manifeste, de pouvoir quelque peu soulever le voile qui couvre la vérité, paraît contredire le parti pris exprimé par la pensée philosophique qui fait son entrée en matière.

Il est vrai que pour se donner du courage, notre conférencier ajoute : « Il y a devoir, si témérité il y a. » Il y a devoir, en effet ; mais ce devoir ne peut être que de recueillir, autant que faire se peut, les appréciations diverses de l'histoire sur ce grave sujet de la culpabilité ou de l'innocence du Temple, sans espérer pouvoir tirer dans l'un ou dans l'autre sens des conclusions certaines. Nous n'avons pas à résoudre la question, ni même à éclairer de quelque jour nouveau les éléments du problème. Notre tâche est de constater les contradictions et les incertitudes de l'histoire, sans qu'il nous soit permis de prendre une position décisive.

Ce n'est pas un médiocre labeur que de rendre compte des travaux envoyés par nos savants confrères. Un bon nombre font passer devant nos yeux une longue suite de jugements historiques puisés à toutes les sources qu'ils ont pu découvrir :

annalistes anciens, chroniqueurs modernes, grandes et petites histoires, articles de dictionnaires, de revues, j'allais dire de journaux, tout y passe. C'est de l'érudition, à n'y pas contredire; mais beaucoup de ces appréciations ne viennent-elles pas de la même origine, et ne pourrait-on les condenser en deux ou trois groupes qui les renferment toutes?

Quelques-uns, s'inspirant de renseignements trop exclusifs, font pencher la balance du côté unique qu'ils ont envisagé, et tirent des conclusions trop précises dans un sens ou dans l'autre. C'est peut-être leur droit, mais, peut-être aussi, n'est-ce pas la vraie méthode ni le but à atteindre pour répondre au programme.

Que faire? Essayer, comme l'a fait le rapport que nous citions au début, de présenter sous quelques titres généraux les divers sentiments qui ont été exprimés sur cette difficile question, et après les avoir exposés, convenir franchement qu'il y a encore et qu'il y aura toujours une ou plusieurs inconnues dont la valeur n'est pas dégagée.

Ajoutons que quand il s'agit de critique historique, il ne faudrait pas arguer de quelques phrases arrachées à leur contexte, pour ranger des auteurs, quels qu'ils soient, parmi les tenants absolus de l'opinion qui semble sortir de ces extraits pris à part.

Pour avoir une idée de ce que pensent les histo-

riens sur l'innocence ou la culpabilité de l'ordre du Temple, au lieu de faire poser une série de chroniqueurs, en leur empruntant quelques tirades plus ou moins mouvementées qui souvent ne donnent pas leur pensée entière, ne vaut-il pas mieux, encore une fois, faire un examen d'ensemble à l'aide d'une classification plus favorable à l'ordre méthodique?

Nous pouvons examiner la question du Temple dans les chroniqueurs italiens; dans les adversaires de l'Église; enfin dans les auteurs de bonne foi, soit anciens, soit modernes, qui ayant su se garder d'excès opposés, ont cherché à faire à chacun, pape, roi, accusés, la part de responsabilité qui leur revient.

1° Les Italiens n'ont jamais pardonné à Clément V d'avoir transféré de Rome à Avignon la résidence pontificale. Aussi leurs historiens, en particulier Villani, copié du reste, pour différents motifs, par tous les ennemis de la papauté, ont-ils lourdement chargé Bertrand de Got, qu'ils n'ont pas craint d'appeler « le père des honteuses con» descendances, des basses capitulations de la » tiare souveraine. » D'autre part, comme ils ont de nombreux griefs contre Philippe le Bel, le persécuteur de Boniface VIII, dernier pape italien, s'ils établissent sur ce double échafaudage de mécontentement et de haine l'apologie des Templiers, leur témoignage ne peut que paraître grandement suspect.

Villani, du reste, à qui seul il faut faire remonter la responsabilité de ce jugement de passion, ne mérite pas la créance qu'on doit accorder à un écrivain consciencieux. Nous n'en voulons pour preuve que la complaisance que met cet auteur à raconter sérieusement dans ses Annales de voyageur de commerce et de lettres, l'anecdote absurde d'une descente aux enfers faite au moyen d'une opération de nécromancie, par l'ordre de Clément V, pour savoir l'état d'âme d'un cardinal, neveu de ce pape.

Si l'opinion du contemporain Villani sur l'innocence des Templiers, sur le plus ou moins de faiblesse reprochée au Pape et sur les griefs contre le roi de France, a été suivi par d'honorables écrivains, comme saint Antonin de Florence, César Cantu et d'autres; si en ce qui regarde particulièrement la conduite de Clément, les historiens entachés de gallicanisme ont semblé prendre parti pour ce sentiment, il convient d'excuser ces auteurs dans la mesure où ils ont cru à la narration du chroniqueur italien, et aussi en proportion de leur tendance plus ou moins prononcée à accepter des idées défavorables à la papauté.

Si, en effet, les historiens gallicans n'ont pas manqué, dans la question qui nous occupe, d'attribuer le rôle décisif au roi dont la convoitise a guidé les démarches, il faut dire qu'ils se laissent entraîner à la suite de Villani à accuser Clé-

ment V d'un ignoble compromis pour arriver au Saint-Siège, et d'une faiblesse qui a fait de lui un instrument docile entre les mains de ce monarque, qualifié par certains chroniqueurs de terrible, de redoutable, *metuendissimus.*

Le parti pris de ces historiens, qu'il ait été conscient ou inconscient, mérite d'autant plus d'être remarqué, que d'autres annalistes, également contemporains et qui écrivirent en France, les auteurs des cinq Vies de Clément V et le continuateur de Nangis, ne laissent rien percer de ces critiques si amères sur le premier pape d'Avignon.

En résumé, pour le groupe dont nous parlons, Philippe, dans la question du Temple, fut un despote passionné, Clément V un pontife faible et lâchement complaisant, les chevaliers, presque des martyrs.

Enfin, plusieurs historiens consciencieux se sont laissé gagner par les idées du chroniqueur florentin, détracteur du pape et du roi ; mais ils n'ont garde d'incriminer Clément qu'ils jugent avec les respectueux égards d'enfants soumis de l'Église. Si le pontife montra quelque faiblesse, il faut s'abstenir de prononcer un blâme ; les circonstances difficiles où il se trouvait, la crainte d'un plus grand mal, des appréhensions bien justifiées, tout cela ne permet-il pas de voir circonspection et prudence là où d'autres ont voulu voir faiblesse et compromission ? De ce nombre sont, au quinzième siècle, saint Antonin de Florence, qui dans

sa narration ne s'est inspiré que de Villani, et parmi les modernes, le continuateur de Darras, l'abbé Bareille. Ce dernier encore, tout en mettant sur le compte du roi et de ses légistes la plus grande part de responsabilité et un fort soupçon de barbare injustice, se garde bien d'innocenter les chevaliers. Il sait reconnaitre que de graves désordres s'étaient produits, et que, s'il ne fallait pas en accuser l'ordre tout entier, il y avait urgence d'y porter remède. Que si ce remède a été une destruction, il y a pour atténuer la responsabilité pontificale, tout au moins les plus graves circonstances atténuantes.

2° Les ennemis de l'Église ne sont point d'accord en présence de l'énigme à déchiffrer. Les uns, sans se soucier de remplir le rôle d'historiens sérieux, trouvent une coupable satisfaction à pouvoir traiter pape et roi d'abominables tyrans. Il faut ranger dans cette catégorie les auteurs de seconde main, chez qui la passion antireligieuse et les idées révolutionnaires ont obscurci toute lumière et supprimé toute loyauté dans les recherches, toute franchise dans les aveux.

Selon Voltaire, dans cette question des Templiers, les seuls et vrais coupables sont Philippe le Bel et Clément V.

Condorcet, dans son *Esquisse d'un tableau historique de l'esprit humain*, s'écrie tout ému, après une longue tirade en faveur des Templiers :

« Cet ordre illustre contre lequel les papes et » les rois conspirèrent avec tant de barbarie..... »

D'autres ennemis de l'Église font preuve de plus de science et aussi de plus de loyauté ; et la conclusion de leurs recherches, c'est que les Templiers furent coupables et que juste fut leur condamnation.

Le protestant Wilcke, dans son *Histoire des Templiers*, prétend démontrer la culpabilité de l'ordre, et établir même que c'est entre 1250 et 1279 que la doctrine antichrétienne est devenue celle du Temple, bien que certains de ses membres aient pu n'en être pas instruits. « L'ordre, » dit-il, « était coupable et digne de la peine qu'il a » subie, si on juge ses crimes d'après les idées de » ce temps-là. C'est pourquoi les juges ecclésias- » tiques jugèrent justement, mais injustement » Philippe, parce que le jugement n'était pas de » sa compétence et qu'il ne s'y portait point par » amour de la justice. Il aurait pu abolir l'ordre » dans ses États, mais rien de plus. Devant le tri- » bunal ecclésiastique, l'ordre était très punissable » et sa peine proportionnée ; la puissance séculière » pouvait seulement révoquer ou restreindre ses » privilèges, ou requérir la hiérarchie d'abolir » l'ordre ou de l'associer à un autre. Notre temps » jugerait de même devant les deux fors, par » l'abolition de l'ordre et la saisie des biens. »

Michelet, dans sa *Collection des documents inédits sur l'histoire de France*, publie le procès

des Templiers sur la minute même des procès-verbaux, et il arrive à n'élever aucun doute sur la culpabilité de l'ordre. Voici les paroles de l'écrivain rationaliste : « Quelque opinion que l'on » adopte sur la règle des Templiers et l'innocence » primitive de l'ordre, il n'est pas difficile d'ar- » rêter un jugement sur les désordres de son » dernier âge. Il suffit de remarquer dans les » interrogatoires que nous publions, que les déné- » gations sont presque toutes identiques, comme » si elles étaient dictées d'après un formulaire » convenu ; qu'au contraire les aveux sont tout » différents, variés de circonstances spéciales, » souvent très naïves, qui leur donnent un carac- » tère particulier de véracité. Le contraire devrait » avoir lieu, si les aveux avaient été dictés par la » torture ; ils seraient à peu près semblables, et » la diversité se trouverait plutôt dans les déné- » gations. »

3° La troisième catégorie, peut-être la plus nombreuse, se compose des esprits impartiaux au regard desquels le doute plane et planera toujours sur ce mémorable procès. Ils reconnaissent que ce n'est pas la haine seule qui a fourni les accusations ; mille preuves semblent attester qu'il y eut dans l'ordre des choses absolument condamnables, et qu'après avoir fait la part des exagérations produites par le mauvais vouloir mis au service de volontés puissantes, comme des apologies trop absolues inspirées par cette honnêteté native qui

se refuse à croire des horreurs, il n'est pas possible de se prononcer avec quelque certitude.

Ils entendent toujours, ces historiens, les protestations des Templiers morts dans les fers ou sur le bûcher, proclamant hautement leur innocence. Ils voient Jacques Molay, le grand maître, refusant de vivre plutôt que de persévérer dans un affreux mensonge, et attestant que ni lui ni son ordre ne sont coupables, citant enfin, dit-on, à bref délai, ses deux persécuteurs à la barre de l'éternité. Voilà ce qui cause les appréhensions, ce qui explique les incertitudes.

En ce qui concerne cette fameuse citation lancée par le grand maître, l'histoire vraie ne saurait l'accepter, pas plus, du reste, que les discours à la Tite-Live qu'on se plaît à mettre dans sa bouche.

Que dire des rétractations? Des Templiers morts en prison ont protesté en leur âme et conscience jusqu'au dernier soupir, de leur innocence personnelle. Il faut en conclure que ces malheureux n'avaient pas été initiés, qu'ils étaient du nombre des vrais innocents. Car ce qui peut s'exprimer avec quelque certitude, c'est qu'il y avait au Temple comme une société secrète renfermant des initiations à différents degrés; un nombre plus ou moins grand de chevaliers a donc pu être étranger aux pratiques occultes aussi bien qu'aux doctrines qui les ont inspirées.

Restent donc les rétractations des chevaliers

brûlés par ordre royal, après avoir été jugés par les conciles de Sens et de Reims, l'an 1310. Ils proclamèrent leur innocence au milieu des flammes, c'est un fait. Mais qu'est ce fait en regard des aveux répétés de plus de six cents accusés? Ajoutons que la plupart des chevaliers inculpés furent tôt ou tard mis en liberté complète, après avoir subi quelques pénitences canoniques. Ne pouvaient-ils pas alors tenter une explication de leurs aveux antérieurs et chercher à réhabiliter leur ordre? S'ils ne l'ont pas fait, peut-être est-on en droit de conclure que la réalité de la faute et la justice de la peine étaient choses trop palpables.

Pour terminer cette revue historique, citons une page du *Cours abrégé d'Histoire ecclésiastique* de l'abbé Rivaux; elle nous paraît donner le résumé des débats, et si le judicieux auteur ne conclut pas, nous nous abstiendrons nous-même de conclure.

« L'affaire des Templiers était une question
» ardue et bien compliquée. Tous les procès-ver-
» baux de l'enquête furent soumis aux Pères du
» concile, et leur examen dura plus de six mois.
» Il était historiquement évident, et tout le monde
» en convient, que l'ordre n'avait plus sa ferveur
» et sa sainteté primitives, et qu'un grand nombre
» de ses membres, soit en Orient, soit en Occi-
» dent, étaient déréglés et vicieux. Voltaire, un
» des plus ardents défenseurs des chevaliers, con-

» vient « qu'ils vivaient avec tout l'orgueil que » donne l'opulence et dans les plaisirs effrénés » que prennent les gens de guerre. » Mais l'immo- » ralité et l'impiété étaient-elles parvenues à s'ino- » culer jusque dans les statuts, et à faire, pour » ainsi dire, partie de la constitution de l'ordre » entier ou d'une portion notable de l'ordre ? Voilà » un point qui a été de tout temps et qui sera » probablement toujours un problème insoluble, » soit à cause du partage des auteurs, soit à cause » de l'aveu et du désaveu de tant de chevaliers, » soit enfin à cause du résultat contradictoire des » procédures faites pendant plusieurs années dans » un si grand nombre de pays. C'est une des plus » obscures énigmes de l'histoire. »

II

Modération de la procédure canonique et prudence de la sentence pontificale.

1° A l'encontre des accusations de faiblesse ou même de complicité portées par une certaine école contre le pape Clément V, nous avons à établir, en prenant pour base les faits authentiques, que la douceur et la modération présidèrent à la procédure canonique, et que le Pape y déploya la fermeté que réclamaient les circonstances.

Plusieurs lettres avaient été échangées entre le

roi et le Pape au sujet des accusations portées contre le Temple ; une entrevue avait eu lieu à Poitiers en avril 1307, et dès ce moment Philippe tentait d'arracher au Pape une sentence contre l'ordre.

Bien loin de céder, Clément veut qu'on informe soigneusement. Ce n'est pas le compte de l'impatient despote qui sait pertinemment que les chevaliers sont gens d'Église et que la justice civile ne les atteint pas. Il forcera la main au Pape.

Le 13 octobre 1307, tous les Templiers de France sont arrêtés, et Guillaume de Paris, grand inquisiteur, entame la procédure. Dès le 27 octobre, une lettre du Pape représente au roi qu'il a outrepassé son pouvoir et qu'il n'a droit ni sur les personnes, ni sur les biens. Il devra donc, c'est l'injonction d'une seconde lettre, remettre ces personnes et ces biens entre les mains de deux cardinaux. D'autre part, Guillaume de Paris est vivement blâmé ; tous pouvoirs sont enlevés aux inquisiteurs et aux prélats, et l'affaire est évoquée au tribunal du Pape : voilà, certes, des démarches qui ne sentent pas la faiblesse.

Cependant, le Pape a entendu les aveux de soixante-douze chevaliers envoyés par Philippe. La sagesse pontificale n'hésitera plus ; les pouvoirs seront rendus aux prélats ; la procédure régulière va s'ouvrir, mais toutes les précautions seront prises, toutes les mesures calculées pour que les règles canoniques s'observent scrupuleusement, pour qu'à la torture appliquée par les

juges royaux succède la mansuétude des informations canoniques et la sage lenteur des affaires d'Église. Chaque évêque, assisté de chanoines et de religieux, instruira la cause des individus d'après une formule arrêtée en conseil papal, et la sentence sera rendue par le métropolitain en assemblée provinciale. Du reste, cette procédure sera exclusivement individuelle, et il n'appartiendra qu'au Pape, dans les conditions qu'il déterminera lui-même, de statuer sur l'ordre. Une commission pontificale composée, dit la bulle *Vox in excelso*, d'hommes très zélés, prudents, fidèles, craignant Dieu et exercés, informera sur l'ordre ; le jugement définitif sera réservé au concile général qui doit se réunir à Vienne.

Rien de plus sage, ce nous semble, que ces prescriptions ; rien de plus prudent que ces mesures dictées par la volonté pontificale. En fait, ces différentes enquêtes furent menées avec une douceur remarquable. A tout chevalier interrogé on demandait simplement de jurer sur l'Évangile qu'il dirait vrai pour ou contre l'ordre, de faire serment qu'il n'était ni sollicité, ni gagné. La torture ne fut employée qu'au début par les commissaires royaux.

Wilcke, l'auteur protestant déjà cité, parlant de cette procédure, observe à plusieurs reprises que : si les justices particulières et royales firent usage de la question suivant la jurisprudence d'alors, les commissions du Pape s'en abstinrent

absolument et procédèrent avec douceur, circonspection et conscience.

Michelet a écrit en tête de ses *Documents inédits* les paroles suivantes : « Nous publions » dans ce volume l'acte le plus important du pro- » cès des Templiers ; c'est l'interrogatoire que le » grand maître et deux cent trente et un chevaliers » servants subirent à Paris par-devant les com- » missaires pontificaux. Cet interrogatoire fut » conduit lentement et avec beaucoup de ména- » gements et de douceur, par de hauts dignitaires » ecclésiastiques. »

Nous pouvons dire avec l'auteur de la *Somme des conciles* : « Jamais cause ne fut instruite » plus scrupuleusement. Si en France, le roi y » mit de la vivacité, de la précipitation, le Pape » temporisa, traîna les choses en longueur ; l'ins- » truction dura quatre ans, et la revision des actes » occupa cinq mois les Pères de Vienne. »

2° Toutes les pièces de la procédure ayant donc été scrupuleusement examinées par les Pères du concile, quand vraisemblablement ils se furent convaincus qu'il était impossible d'asseoir un jugement sur une telle confusion d'aveux et de désaveux, d'attaques passionnées et de généreuses défenses, Clément V prit une décision dictée par la prudence et la sagesse.

L'acte pontifical élaboré en consistoire secret, le 22 mars 1312, fut publié devant le concile le 3 avril, en présence du roi de France. L'ordre du

Temple était supprimé, nullement de sentence définitive, mais par mode de provision, parce que, dit le texte, il était impossible, vu l'état des informations, de prononcer une condamnation juridique.

En s'abstenant de condamner, le Pape respecte l'incertain des informations judiciaires, il laisse à entendre que la corruption et la culpabilité de l'ordre ne résultent pas clairement des actes examinés. Mais considérant d'une part, que l'existence ou la non-existence d'un ordre religieux n'est en fin de compte qu'un simple point de discipline ; d'autre part, que l'ordre du Temple, de l'aveu de tous, étant dégénéré, souillé et entaché dans sa constitution même d'un soupçon grave et connu de l'univers, ne pouvait plus subsister d'une manière utile à l'Église ; lui, Pape, en vertu de son droit de suprême juge, déclarait son abolition opportune et commandée par les circonstances.

La sentence fut, du reste, approuvée par les Pères du concile, et il ne convient pas de voir dans les termes : *Sacro approbante concilio*, une simple formule, et de douter, comme le fait un de nos rapporteurs, que le *placet* ait été réellement demandé et accordé.

« Il est certain, dit Feller, que les Tem-
» pliers, supposés même innocents, ne pouvaient
» plus exister avec honneur et avec fruit, ni servir
» l'Église de Dieu sans scandale et sans murmure
» de la part des fidèles. »

Enfin, nous nous permettons de conclure l'examen de cette question par cette appréciation empruntée à la savante *Revue des questions historiques :*

« Clément, en tous ces conflits, ne sacrifia ni ses
» devoirs, ni son honneur aux demandes du roi
» de France. Il fut patient, conciliant, habile, mais
» ferme ; et Philippe le Bel, s'il crut un instant
» avoir en ce Pape un instrument dévoué, dut
» s'apercevoir de son erreur. »

III

Les sociétés secrètes contemporaines ont-elles quelque rapport avec l'ordre du Temple?

Après avoir établi que les sociétés secrètes contemporaines se rattachent toutes par des liens plus ou moins étroits à la Franc-Maçonnerie, bon nombre de nos rapporteurs, à la suite de la plupart des écrivains modernes, reconnaissent que la secte maçonnique a pour origine au moins médiate l'ordre du Temple. Pour plusieurs, le fait est certain, pour d'autres, il est au moins très vraisemblable.

Voici comment s'établirait historiquement cette filiation, d'après les travaux du P. Deschamps et de M. de Saint-Albin, qui ont écrit sur les sociétés secrètes en général et sur la Franc-Maçonnerie en particulier.

Après la suppression de l'ordre, en 1312, un certain nombre de Templiers entrèrent dans l'ordre de Saint-Jean, les autres retournèrent à la vie civile. Mais parmi ces derniers, les uns, en fidèles enfants de l'Église, se soumirent humblement, les autres, très attachés aux doctrines et aux pratiques en usage au Temple, au moins dans certaines initiations, restèrent secrètement unis ; et comme il fallait à tout prix échapper à la double surveillance de l'autorité religieuse et du pouvoir civil, ils s'en allèrent à travers le monde, emportant dans leur cœur la haine de la papauté et de la monarchie.

Pour mieux dérober le fait de leur survivance, ils s'introduisirent dans les corporations de francs-maçons, très répandues alors surtout en Ecosse, en Angleterre et en Allemagne, et ainsi nommées parce que leurs membres groupés pour la construction des grandes cathédrales et des châteaux féodaux, étaient francs, c'est-à-dire affranchis de certaines charges communes aux autres citoyens.

Les écrivains de la secte donnent même des indications plus précises. Au douzième siècle, lit-on dans l'*Histoire pittoresque* du F.·. Clavel, les corporations de francs-maçons anglais étaient protégées et administrées par l'ordre du Temple. Rien de plus vraisemblable, en effet, que les Templiers aient pu avoir une action considérable sur une société dont ils avaient fréquemment à employer les services pour l'établissement et l'entretien de

leurs édifices. Il fut donc très facile aux transfuges du Temple de se faire admettre dans les rangs de leurs protégés, surtout en certains pays mieux disposés en leur faveur. L'Ecosse, disent les mêmes auteurs, fut la contrée où ils trouvèrent l'asile le plus sûr; et de fait, le rite le plus ancien dans la Maçonnerie est le rite écossais.

Ecoutons encore des voix très autorisées. Le F.·. Willaume, dans son *Manuel*, s'exprime ainsi : « Les Templiers ont disparu dans l'ordre civil, » mais ils ont laissé des successeurs dans la Franc-» Maçonnerie, et leurs institutions leur ont sur-» vécu. »

Le F.·. Ragon, le ritualiste de la secte, attribue aux Templiers de Terre-Sainte, en contact journalier avec les gnostiques et les manichéens, l'institution des rites maçonniques et des dogmes de la secte, qu'il fait découler des doctrines de ces hérétiques.

D'après le F.·. de Banville, Templiers et Francs-Maçons ont même symbole, mêmes emblêmes, mêmes théories initiatives. « L'ordre maçonnique, » dit-il, « est une émanation de l'ordre du Temple, » et il ne peut pas raisonnablement être autre » chose... J'ose affirmer qu'il fut établi par des » membres de l'ordre du Temple de l'obédience » du grand prieuré d'Ecosse, et que cette belle » institution se propagea de ce point dans les » contrées européennes alors couvertes de nos pré-» décesseurs proscrits. »

A ces témoignages s'ajoute celui des rituels. Les formules qui accompagnent la collation des grades de *chevalier de Saint-André,* de *chevalier Kadosh*, de *prince du royal secret*, etc., ne laissent pas de doute. — Qui connaissez-vous? demande-t-on au récipiendaire *Kadosh*. — Deux abominables tyrans. — Nommez-les. — Philippe le Bel et Bertrand de Goth. — Et quand le chevalier se présente pour recevoir le grade supérieur de *prince du royal secret*, le grand commandeur lui demande : Qui êtes-vous? — Mon nom est *Kadosh*, rejeton d'un ordre injustement proscrit depuis cinq siècles et plus.

Dans la Maçonnerie supérieure ou occulte, on rencontre à chaque pas des appellations qui se rapportent à l'ordre du Temple : les loges sont nommées chapitres ; les grades rappellent l'Orient, seconde patrie des chevaliers. Il y a le chevalier du Temple, le grand maître, le commandeur d'Orient, le chevalier de Palestine, le prince de Jérusalem, etc. Un grand nombre de pratiques sont les mêmes qu'au Temple : des deux côtés, la loi du serment, les assemblées nocturnes, les sentinelles qui veillent à l'entrée, etc., etc.

Une remarque encore. Les récits contemporains ont souvent parlé des relations intimes, entretenues par les Templiers avec les *Assassins*, branche de la secte musulmane des Ismaéliens. Guillaume de Tyr, au douzième siècle, et Jacques de Vitry, au treizième, sont d'accord sur ce point.

Après eux les historiens modernes ont remarqué non sans étonnement que, tandis que les autres souverains étaient obligés de payer tribut au *Vieux de la Montagne*, les Templiers en recevaient chaque année deux mille pièces d'or. Les auteurs maçonniques insistent eux-mêmes sur ce point que les deux associations, celle du Temple comme celle des *Assassins*, avaient adopté les mêmes couleurs, blanc et rouge, qu'elles avaient la même hiérarchie de grades et qu'elles étaient liées ensemble par des transactions occultes.

Sur ces données historiques on peut faire le raisonnement suivant : la secte ismaélienne, en apparence musulmane, était une société secrète qui, dans ses mystères cachés, ne conservait absolument rien de l'islamisme. Elle n'était pas moins politique que philosophique; chez tous ses membres, obéissance aveugle au chef; à chaque degré d'initiation une obligation nouvelle correspondante; comme dogme, le dualisme des Mages, les théories de Manès, le cabalisme et enfin quelque chose qui sent le pur matérialisme et qui s'accorde avec les doctrines de la Maçonnerie de nos jours.

Or, ne peut-on pas dire que d'une part les Templiers ont reçu de la secte ismaélienne l'initiation graduelle aux mystères cachés, et que d'autre part, ils ont transmis cette initiation aux francs-maçons leurs descendants?

Il existe un document historique qui semble

contredire ces conclusions, c'est la fameuse charte de Cologne, datée du 24 juin 1535, adressée en forme de circulaire à tous les membres des loges, par une association qui se donne le nom d'ordre de Saint-Jean ou des Francs-Maçons. Les maitres élus se plaignent d'être accusés du crime de vouloir rétablir l'ordre du Temple, et ils opposent à cette allégation un démenti formel et absolu.

Les historiens qui en parlent n'hésitent pas à voir dans cet empressement à se défendre d'une telle parenté, une preuve manifeste du contraire; d'autant plus que les points de doctrine exposés dans ce document célèbre sont en tout conformes aux doctrines des Templiers. Et en 1535, la société secrète connue sous le nom de Franc-Maçonnerie, issue, comme nous inclinons à le croire, de l'ordre du Temple, s'était déjà répandue assez rapidement et se trouvait assez forte pour se révéler au monde profane et se poser en antagoniste de la société chrétienne.

Citons encore deux témoignages historiques pris en dehors de la secte et par là même plus indépendants. L'historien Schlegel, dans sa *Philosophie de l'histoire*, s'exprime ainsi : « Pour » ce qui concerne l'origine ou la source d'où l'in» fluence de la Franc-Maçonnerie s'est répandue » en Europe, quelque motif ou quelque intérêt » qu'on ait à la nier ou à la contester, il résulte à » peu près évidemment du seul examen des faits, » que l'ordre des Templiers a été le pont sur

» lequel tout cet ensemble de mystères a passé en » Occident, du moins quant à la forme qui con- » tinue d'être aujourd'hui la même qu'alors. »

Barruel, dans ses *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, dit à son tour : « Oui, toute » votre école et toutes vos loges sont venues des » Templiers. Après l'extinction de leur ordre, un » certain nombre de chevaliers coupables, échap- » pés à la proscription, se réunissent pour la con- » servation de leurs affreux mystères. A tout le » code de leur impiété, ils ajoutent le vœu de se » venger des papes et des rois qui ont détruit leur » ordre, et de toute la religion qui anathématise » leurs dogmes. Il se font des adeptes qui trans- » mettent de génération en génération les mêmes » mystères d'iniquité, les mêmes serments, la » même haine et du Dieu des chrétiens, et des » rois et des prêtres. Ces mystères arrivent jus- » qu'à vous, et vous en perpétuez l'impiété, les » vœux et les serments : voilà votre origine. »

Sur la filiation templière des sociétés secrètes et spécialement de la Franc-Maçonnerie, nous avons exposé l'opinion de la majorité des rapporteurs, opinion qu'ils appuient sur des autorités qui ne sont pas sans valeur. Nous n'avons fait, du reste, que résumer les longs et intéressants développements qui ont été donnés à cette thèse.

Il en est qui, n'ayant pas eu entre mains d'aussi riches documents ou ne les ayant pas jugés d'une

valeur assez probante, ont peine à croire à cette origine de nos modernes sectaires ; et ils semblent voir dans les affirmations des écrivains maçonniques en particulier, la tendance bien naturelle à se donner d'illustres ancêtres, afin de rehausser d'autant le prestige de leur association, en lui attribuant un but qui, au regard des esprits prévenus, ne manque pas d'une certaine grandeur.

Peut-être faut-il rattacher cette minorité à la classe des historiens disposés à innocenter la milice du Temple, ou à n'y voir du moins que des désordres isolés. Nous avouons sans peine que dans l'état de la question, même après les savantes et consciencieuses recherches faites de nos jours, il y a encore place pour les opinions modérées ; et il nous semble que nos lecteurs seraient mal venus à demander que nous nous prononcions en dernier ressort.

Enfin, quelques historiens, entre autres Rohrbacher, qui suit en ce point le protestant Wilcke et le P. Helyot, donnent pour réponse à cette question, que vers le milieu du siècle dernier et plus tard sous la Restauration, quelques sectaires prétendirent se donner pour les successeurs des Templiers. L'ordre, d'après eux, n'avait pas cessé d'exister en secret ; on donne même la succession des grands maîtres depuis Jacques Molay et on enregistre d'illustres noms.

En 1830, ces prétendus Templiers osèrent se montrer au grand jour, faisant profession de ce

qu'ils appelaient le christianisme primitif. Mais leurs prétentions tombèrent sous le mépris public. Ces soi-disant Templiers, dit l'historien protestant, n'avaient de commun avec les anciens que le nom et quelque chose du costume ; et bien loin de remonter jusqu'à Molay, ils n'étaient qu'une ridicule excroissance de la moderne Franc-Maçonnerie.

Citons en finissant la conclusion du rapporteur qui nous a prêté son début.

Le procès des Templiers restera toujours une énigme de l'histoire, sinon dans le jugement à porter sur les principaux acteurs de ce grand drame, au moins dans l'affirmation précise du degré de culpabilité attribuable aux membres de l'ordre. Ce qui est sûr, c'est que Philippe le Bel, en poursuivant les chevaliers, paraît avoir moins la passion de la vérité que celle de l'or ; ce qui est sûr encore, c'est que ses officiers usèrent d'une rigueur outrée dans certains de leurs interrogatoires. Ce qui est sûr, par contre, c'est que la grande masse des accusés fit des aveux libres, spontanés, non rétractés ; ce qui est sûr enfin, c'est que l'ordre, dans son ensemble, était entaché de corruption.

Tant qu'au fond de l'âme humaine il y aura un sentiment inné de compassion pour les persécutés et pour les victimes, on entendra des plaintes

contre le châtiment des chevaliers condamnés au feu; on se posera toujours cette question que déjà se posait Bossuet : « Pourquoi ont-ils avoué dans les tortures et rétracté dans les supplices? » et l'on se demandera anxieusement si parmi les condamnés il n'y eut pas de vrais martyrs.

Peut-être! en ce cas, leur sacrifice a servi à l'expiation des crimes des autres, et ce n'était pas trop pour payer la dette contractée par les coupables envers Dieu, envers l'Église et envers la patrie.

Comme nous l'avons insinué au début, beaucoup de rapports sont très sérieusement travaillés. Nous nous plaisons à citer avec éloges ceux qui, à notre humble avis, ont rempli avec plus de succès le cadre des questions proposées par le programme : archiprêtrés d'Autun, de Sennecey-le-Grand, de Saint-Pierre de Mâcon, de Matour, de Saint-Vincent de Mâcon, de la Chapelle-de-Guinchay, de Verdun, de Marcigny, de Sagy, etc.

